

الْفَضِيلَةُ فِي الْأَعْتِقَادِ

تَأَلَّفَ

مَجْمَعُ الْإِسْلَامِ وَبَرَكَتُهُ الْأَنَامِ

الْإِمَامُ أَبُو حَسَنٍ مُحَمَّدُ بْنُ مُحَمَّدٍ بْنِ مُحَمَّدٍ الْغَزَالِي

رَحِمَهُ اللَّهُ تَعَالَى

(٤٥٠-٥٠٥ هـ)

عُنِيَ بِهِ

أَنَسُ مُحَمَّدُ بْنُ الشَّرَفَاوِيِّ

دَارُ الْمَنَاهِجِ



الحمد لله وليّ الصّالحين ، والصّلاة والسّلام على سيّد الأوّلين والآخرين ؛ سيّدنا وحبيبنا محمد إمام المتقين ، وعلى آله وصحبه أجمعين .

وبعد :

فإنّ كتاب « الاقتصاد في الاعتقاد » حصن حصين ، ودرع متين لعقيدة أهل السّنة والجماعة ، واضعه هو حجّة الإسلام والمسلمين ، وفخر الملة الحنيفيّة الإمام الغزاليّ رحمه الله تعالى .

حَبَّرَ في مرحلة من مراحل عمره ، حينَ رسَخَ علمه ، وطلَعَ بدر السّعادة في فلك الإرادة ، وجنحت شمس الوصول في مغارب الأصول .

و« الاقتصاد » فوق الاختصار المدوّن في « الرّسالة القدسيّة » أو « قواعد العقائد » ودون الاستقصاء في مسارج مطوّلات كتبه في علم الكلام .

وهذا يعني كون « الاقتصاد » يلمّ في أبوابه وأقطابه وأبحاثه بأصول العقيدة ، وأدلّتها ، وبراهينها ، لا كما يظنّ البعض أنّه مقتصر على الزّيد والخلاصات فحسب ، بل هو بعيد عن الحشو والتّطويل ليسَ غير .

وكم تشكّي أهل العلم من طبعات « الاقتصاد » ، وهُم مع ذلك يلازمون إقراءه وتدرسه والرّجوع إليه ، لِمَا للكتاب من تحرير وتقرير قلّ نظيرُهُ .

وطبعتنا اليوم تنتعشُ بأريج مخطوطة في غاية النّفاسة ، تَبَعْدُ عن وفاة الإمام الغزاليّ عدّ الأصابع ، لم يُحقّق الكتاب من لم يقف عليها .

نرجو من العليّ القدير أن نكون قد قدّمنا « الاقتصاد » وفيه شفاء للنّاس من عللي لَطالما تأدّوا منها ، وليس عن الكتاب محيد .

سائلين المولى أن نكونَ قد وُفّقنا لإثلاج قلب الإمام الغزالي رحمه الله تعالى .
والنية متوجّهة بتوفيق الله تعالى إلى خدمة الأهمّ من مؤلّفاته ؛ خدمةً للعلم ، ونفعاً
للمسلمين .

والله سبحانه نسأل أن يجزيه عنّا خيراً ، وأن ينفعنا وينفع المسلمين بهذا الكتاب
العظيم ، المشتغل على مهمّات الدين ، وأن يلبس أعمالنا ثوب القبول ، إنّه خير مأمول .

النّاشِر

مَسِيرَةُ حَيَاةِ الْإِمَامِ الْغَزَالِيِّ

اسمه ونسبه :

هو حجة الإسلام ، وفخر الأنام ، الإمام الحبر الهمام ، زين الدين محمد بن محمد بن محمد بن أحمد الغزالي الطُّوسِي الطَّابِرَانِي الشافعي .

يكنى بأبي حامد ، وبهذه الكنية اشتهر ، وليس من ولده من اسمه حامد ؛ فالإمام لم يعقب سوى البنات .

أما لقبه الغزالي .. ففيه الخلاف المشهور في كتب من ترجم له : أهو بتشديد الزاء أو بتخفيفها ؟

فبينَ مرجِّحٍ للتشديد نسبةً إلى والده الذي كان يعمل غَزَالاً ؛ على أن الياء لتأكيد النسبة ، أو هي عادة أهل بلاده ، أو للتمييز بين صاحب الحرفة والمنتسب إليه .

وآخر رأى التخفيف ونسبه إلى غزالة كسحابة ؛ قرية من قرى طوس .

ولكل قول مناصروه ، وغالبهم على التشديد .

وطُوس ناحية بخراسان تشتمل على مدينتين ؛ إحداهما طابران بلد الإمام وإليها نسبته ، والثانية هي نوقان^(١) .

مولده ونشأته :

ولد الإمام بطابران طُوس سنة (٤٥٠ هـ) لأبٍ غَزَالٍ متكسِّب فقير ، لم يجمع من الدنيا لا النزر اليسير ، فلما دنت منه المنية وكان متأسفاً أن فاتته التعلُّم . . دفعَ بولديه محمدٍ وأحمدَ

(١) ويلقب الإمام الغزالي بالفارسية بـ (دَانِشْمَنْد) ومعناه : العالم الفقيه أو الحكيم ، ذكره بهذا اللقب الإمام ابن العربي المالكي . انظر « قانون التأويل » (ص ١١١) .

وهما شبلان لصديق له صوفيٌّ وأوصاه بتعليمهما وإنْ نفدَ من يديه كلُّ ما خلفه .

فأقبلَ الصوفي بعد وفاة الأب على تنفيذ الوصية ، فلما نفذ المال من يديه وكان من أهل التجريد . . لجأ بهما إلى مدرسة ترعى طلبة العلم قاصداً إعفافهما عن ذلِّ المسألة مع طلب العلم ، ونالتهما دعوة أبيهما ؛ فكان الأمر كما قال التاج السبكي رحمه الله :

(أما أبو حامد . . فكان أفقه أقرانه ، وإمامَ أهل زمانه وفارسَ ميدانه ، كلمته شهد بها الموافق والمخالف ، وأقرَّ بحقيقتها المعادي والمخالف .

وأما أحمد . . فكان واعظاً تنفلق الصمُّ الصخور عند استماع تحذيره ، وترعد فرائص الحاضرين في مجالس تذكيره)^(١) .

من الراذكاني إلى الجويني :

وفي ميعة الصبا قرأ الإمام قطعة من الفقه على الشيخ أحمد الراذكاني ، وكان ذلك بطوس ، ثم رحل إلى جرجان بعد ما اشتدَّ العودُ ولقي الإمام أبا القاسم الإسماعيلي ، وكتب عنه - على الأظهر - أوَّل مؤلَّف له وهو كتاب « التعليقة »^(٢) ، وجرت معه في عودته حادثةٌ نبَّهته لحفظ العلوم والتمكُّن منها حين سَرَقَ منه بعضُ العيَّارين تعليقاته المذكورة ثم أعادها له .

وبعد عودته إلى طوس رحل ثانيةً وهذه المرَّة إلى نيسابور ، ليلقى فيها أعجوبة عصره إمامَ الحرمين عبدَ الملك الجويني ، ولتبدأ صناعةُ الغزالي الذي بدأ أهل عصره ؛ فأقبلَ على أبي المعالي يعبُّ من علمه عباً ، ويجدُّ ويحصلُ ويجتهد ، والجويني يومها شيخُ المذهب والخلاف ، وإمامٌ في الأصلين ، لم يرَ في الناس مثله ، قال فيه الإمام القشيري صاحب « الرسالة » : (لو بعث الله نبياً في عصر الجويني . . لما كان إلا هو) .

ويسلخ الإمام بليقيا الجويني حياته الأولى التي يقاطعه فيها طلبة العلم في عصره ليدخل

(١) طبقات الشافعية الكبرى (١٩٤/٦) .

(٢) وجاء في بعض كتب الترجمات أن اسم شيخه هو أبو النصر الإسماعيلي ، ولعل الصحيح ما أثبت ، وانظر « طبقات الشافعية الكبرى » (٢٩٤/٤) ، و« مؤلفات الغزالي » (ص ٤) .

في ثانية هي سرُّ الغزالي صاحب العقل الناقد المفكِّش ، والفكر الحرُّ المستنير ، والبصيرة الثاقبة النفاذة .

في هذه المرحلة برع الإمام في علوم المنطق والجدل ، وقرأ الحكمة والفلسفة ، وأجاد فنون الأصول فضلاً عن المذهب والفروع ، وكان له نصيب من العلم وافر ، ينمُّ عن ذكاء وفهم عجيب ؛ حتى صُنِّفَ في هذه المرحلة تأليف في كل هذه الفنون وهي في غاية الإتقان ، كما تصدَّى فيها للرد على أهل البدع والكفر والزندقة وكان يومها مناظراً محتجاً مُفجِّحاً لأهل الزيغ والضلال .

وكان الإمام الجويني يعرف للغزالي قدره وفضله ، وأن الله أذن بحفظ علمه إذ حواه صدرُ الغزالي ، فقال فيه وفي صاحبيه : (الغزالي بحرٌ مغرق ، وإلكيا أسدٌ مخرق ، والخوافي نازٌ تحرق) .

وقد حاول بعض المترجمين الدخول إلى طوايا النفوس واستنطاق مكائنها في حديثهم عن الجويني والغزالي حين قالوا : (وكان الإمام مع علو درجته لا يصفى نظره إلى الغزالي ؛ سترأ لإناقته عليه في سرعة العبارة وقوة الطبع ، ولا يطيب له تصديه للتصانيف وإن كان منتسباً إليه كما لا يخفى من طباع البشر ، لكنه يظهر التبجح به والاعتداد بمكانه ظاهراً خلاف ما يضمرة)^(١) .

(وكان الإمام أبو المعالي مع علو درجته وفرط ذكائه لا يطيب له تصديه للتصنيف وإن كان في الظاهر مبتهجاً به)^(٢) .

(ويقال : إن الإمام كان بالأخرة يمتنع منه في الباطن وإن كان يظهر التبجح به في الظاهر)^(٣) .

وهذا الاستنطاق خارج عن قاعدتهم المشهورة : كلام الأقران يطوى ولا يروى ، ولولا أننا في صدد بحثٍ وتتبعٍ شبه . . لكان الإعراض أولى من الذكر .

(١) تاريخ دمشق (٢٠٠/٥٥) .

(٢) تاريخ الإسلام (١١٦/٣٥) .

(٣) طبقات الشافعية الكبرى (١٩٦/٦) ، ونقل ابن الجوزي في « المتظم » (١١٤/١٠) : حين نظر الجويني في « المنحول » قال للغزالي : دفتني وأنا حي ، هلا صبرت حتى أموت ؟

والغزالي كاد يطبعُ علمَ الجويني في صدره ثم يزيد عليه ، والنفوسُ الكبار تأنفُ من الندِّ فضلاً عن المجليِّ ، فكيف بمن هو صنعةُ اليد ؟!

فهذا - إن وجد - فهو من هذا ؛ وإلا . . فحسبُ الإمام الجويني أن الغزالي الشاب البارع الذي بدَّ فحول عصره قد كان صنيعةً ، أما غزاليُّ « المنقذ » و « الإحياء » . . فهو صنعةُ الله وحجته على خلقه !

ما بعد الإمام الجويني :

وفي سنة (٤٧٨ هـ) رُزئت الأمةُ ب وفاة إمام الحرمين الجويني ، وعزَّت نفسها ببقاء أبرز تلامذته الغزالي ، فكان وجوده سلوانها ، وكان لسانه وقلمه معقداً آمالها ، وأهل الحق يومها أحوجُّ ما يكونون لأنفاسٍ كأنفاس الشيخ والتلميذ في الذبِّ عن الشريعة وصاحبها صلى الله عليه وسلم .

ولم تنطوِ ب وفاة الإمام الجويني هذه المرحلةُ من حياة الإمام الغزالي ، بل إن إنافة الغزالي على المحالف والمخالف كانت في أشد أوجها ، ولا سيما بعد خروجه إلى المعسكر قريباً من نيسابور ؛ ليلقى الوزيرَ الصالح نظامَ الملك ويغشَى مجلسه ؛ إذ مجلسُهُ مجمعُ أهل العلم وملاذهم ، وفيه وفي أمثاله ناظر الفحول فنظرهم ، وقارع الخصوم فقرعهم وأذلهم ، فكَنَّ له نظامُ الملك الاحترام وعرف أمره ، وولَّاه التدريس في نظامية بغداد - لا نظامية نيسابور التي كان أمرها لشيخه الجويني - وذلك في سنة (٤٨٣ هـ) أي : بعد وفاة الجويني بخمس سنوات ، ونظامية بغداد أبرز جامعة في الرقعة الإسلامية .

يتحدث الإمام الغزالي عن هذه الفترة بالذات في سياق الكلام عن طلبه لعلوم الفلاسفة فيقول :

(فشمرت عن ساق الجد في تحصيل ذلك العلم من الكتب بمجرد المطالعة من غير أستاذ ، وأقبلت على ذلك في أوقات فراغي من التصنيف والتدريس في العلوم الشرعية وأنا ممنون^(١) بالتدريس والإفادة لثلاث مئة نفس من الطلبة ببغداد ، فأطلعني الله سبحانه وتعالى

(١) ممنونٌ : مبتلى .

بمجرد المطالعة في هذه الأوقات المختلصة على منتهى علومهم في أقل من سنتين^(١) .

لقد صار المجد إليه ، وبلغ من العزّ ذرّاه ، وتلفت فلم ير له ندّاً أو نظيراً ، ورأى اسمه قد ملأ الأسماع وحفر العقول وأخذ بمجامع القلوب .

النزوع إلى طريق القوم :

لنصنع متأمليين لكلمات الإمام الرشيدة وهو يحدثنا عن ولادته الجديدة ، وعن أسبابها ودواعيها :

(ثم إنني لما فرغت من هذه العلوم . . أقبلت بهمتي على طريق الصوفية ، وعلمت أن طريقهم إنما تتمّ بعلم وعمل . . . وكان العلم أيسر علي من العمل ؛ فابتدأت بتحصيل علمهم من مطالعة كتبهم ؛ مثل : « قوت القلوب » لأبي طالب المكي رحمه الله ، وكتب « الحارث المحاسبي » ، والمتفرقات الماثورة عن الجنيد والشبلي وأبي يزيد البسطامي قدس الله أرواحهم . . . فظهر لي أنّ أخصّ خواصّهم ما لا يمكن الوصول إليه بالتعلم ، بل بالذوق والحال وتبدل الصفات ، وكم من الفرق أن تعلم حدّ الصحة وحدّ الشيع وأسابيها وشروطها ، وبين أن تكون صحيحاً شيعان !)

(وكان قد ظهر عندي أنه لا مطمع لي في السعادة الآخرة إلا بالتقوى ، وكفّ النفس عن الهوى ، وأن رأس ذلك كله قطع علاقة القلب عن الدنيا . . . وأن ذلك لا يتمّ إلا بالإعراض عن الجاه والمال ، والهرب من الشواغل والعلائق .

ثم لاحظت أحوالي ، فإذا أنا منغمس في العلائق ، وقد أهدت بي من الجوانب ، ولاحظت أعمالي - وأحسنها التدريس والتعليم - فإذا أنا فيها مقبل على علوم غير مهمة ولا نافعة في طريق الآخرة) .

(فلم أزل أفكر فيه - أي : في حاله - مدةً وأنا بعد على مقام الاختيار ، أصمم العزم على الخروج من بغداد ومفارقة تلك الأحوال يوماً ، وأحلّ العزم يوماً ، وأقدم فيه رجلاً وأؤخر عنه أخرى ، لا تصدق لي رغبة في طلب الآخرة بكرة إلا ويحمل عليها جند الشهوة حملة

(١) المنقذ من الضلال (ص ٤١) .

فيفترها عشية ، فصارت شهوات الدنيا تجاذبني بسلاسلها إلى المقام ، ومنادي الإيمان ينادي : الرحيل الرحيل ؛ فلم يبق من العمر إلا قليل ، وبين يديك سفر طويل (١) .

وقد كان ذلك في سنة (٤٨٨ هـ) وفي ستة أشهر منها هي مخاض الولادة ، حتى ظهرت مخايل الاصطفاء ، وآب هذا الحال من الاختيار إلى الاضطرار ، فانعقد لسان البيان عن الكلام ، وسكن الهمم الفؤاد فتعدى الأثر إلى سائر الجوارح ، وتغير كل شيء في الإمام الغزالي ولم يعد على مألوف حاله ؛ فبين قائل : أصابته عين ، وآخر يرى تهممه لمنصب هو أرفع ، وكلهم غائب عن حقيقة الأمر .

الرحلة إلى الشام والقدس ثم الحج :

فباع الأملاك وخرج عن ماله ، ولم يترك إلا يسيراً لكفاف عياله ، ثم دخل الشام وأقام بها نحو سنتين ، لا هم له فيها إلا رياضة النفس ومجاهدتها وتزكيتها ، كان ذلك في منارة مسجدها الجامع بدمشق .

ثم رحل إلى القدس ، وكان حاله فيها كحالته في دمشق (٢) ، ثم تحركت داعية الحج والاستمداد من بركات مكة والمدينة ، فحج وزار ، ثم ارتحل إلى وطنه نزولاً عند رغبة الأطفال ، فلما عاد طوس . . أثر العزلة حرصاً على الخلوة وتصفية القلب (٣) .

إحدى عشرة سنة بقي فيها الإمام على هذه الحال ، وهو مستوحش من الخلق ، مقبل بكله على ربه جلّ وعز ، من رآه . . لم يكده يعرفه ؛ فقد تغيرت النفس ظاهراً وباطناً ، وثمة لوحة تؤكد لنا هذا المعنى ؛ فقد نقل ابن العماد عن الشيخ علاء الدين علي بن الصيرفي في كتابه « زاد السالكين » ، أن القاضي أبا بكر بن العربي قال :

رأيت الإمام الغزالي في البرية ويده عكازة وعليه مرقعة وعلى عاتقه ركوة ، وقد كنت رأيته ببغداد يحضر مجلس درسه نحو أربع مئة عمامة من أكابر الناس وأفاضلهم يأخذون عنه

(١) المتقذ من الضلال (ص ٦٤-٦٧) .

(٢) الأنس الجليل (١/ ٢٩٩) .

(٣) المتقذ من الضلال (ص ٦٨) .

العلم ، قال : فدنوت منه وسلمت عليه وقلت له : يا إمام ؛ أليس تدريسُ العلم ببغداد خيراً من هذا ؟!

قال : فنظر إلي شزراً وقال : لما طلع بدر السعادة في فلك الإرادة - أو قال : في سماء الإرادة - وجنحت شمس الوصول في مغارب الأصول :

تَرَكْتُ هَوًى لَيْلَى وَسُعْدَى بِمَغْزِلِ وَعُدْتُ إِلَيَّ مَضْحُوبِ أَوَّلِ مَنْزِلِ
وَنَادَتْ بِي الْأَشْوَاقُ مَهْلاً فَهَذِهِ مَنَازِلُ مَنْ تَهْوَى رُؤَيْدَكَ فَأَنْزِلِ
عَزَلْتُ لَهُمْ غَزْلاً رَقِيقاً فَلَمْ أَجِدْ لِعَزَلِي نَسَاجاً فَكَسَّرْتُ مُغْزَلِي^(١)

وملخص هذه المرحلة الجهادية في حياة الإمام في قول ابن عطاء رحمه الله تعالى :
(متى أوحشك من خلقه . فاعلم أنه يريد أن يفتح لك باب الأنس به . . .)

من الفارمذي إلى النساج :

ومن جملة العنايةات الإلهية بالإمام الغزالي أن يصحب في فترة نضوجه الفكري شيخاً زاهداً مريباً هو أبو علي الفارمذي الطوسي^(٢) ، فاستفتح منه الطريقة ، وامتل ما كان يشير عليه من القيام بوظائف العبادات والإمعان في النوافل واستدامة الذكر ، والجد والاجتهاد إلى أن جاز تلك العقبات ولم تشعب نهمة نفسه التي كانت تبعد النظر في المأمول^(٣) .

ولقد مات الفارمذي قبل الجويني بعام ، سنة (٤٧٧هـ) ولعله كان من أهم الأسباب التي حَدَثَ بالإمام لعزلته المشهورة ، إضافة إلى كثرة مطالعته واعتماده على كتب الصوفية كما صرح بذلك في « المنقذ »^(٤) .

وأيضاً صحبة شيخه يوسف النساج ، وهو ممن اعتنى بتربيته كذلك ، وقد كان له أثر كبير في ذلك ؛ قال الزبيدي رحمه الله :

(ومما وجد بخط الزاهد قطب الدين محمد بن الأردبيلي قال : قال حجة الإسلام : كنت

(١) شذرات الذهب (٢٢/٦) ، نفح الطيب (٣٣/٢) .

(٢) طبقات الشافعية الكبرى (٣٠٦/٥) ، والفارمذي من أعيان تلاميذ القشيري صاحب « الرسالة » .

(٣) إتخاف السادة المتقين (٩/١) .

(٤) المنقذ من الضلال (ص ٦٨) .

في بداية أمري منكرًا لأحوال الصالحين ومقامات العارفين حتى صحبت شيخي يوسف النساج بطوس ، فلم يزل يصقلني بالمجاهدة حتى حظيت بالواردات ، فرأيت الله في المنام فقال لي : يا أبا حامد ؛ قلت : أَوَ الشَّيْطَانُ يَكَلِّمُنِي ؟ قال : لا ، بل أنا الله المحيط بجهاتك الست ، ثم قال : يا أبا حامد ؛ ذر مساطرك واصحب أقواماً جعلتهم في أرضي محل نظري ، وهم الذين باعوا الدارين بحبي ، فقلت : بعزتك إلا أذقتني برد حسن الظن بهم ، فقال : قد فعلت ، والقاطع بينك وبينهم تشاغلك بحب الدنيا ، فاخرج منها مختاراً قبل أن تخرج صاغراً ، فقد أفضت عليك أنواراً من جوار قدسي ، ففرّ ونلّ ، فاستيقظت فرحاً مسروراً ، وجئت إلى شيخي يوسف النساج ، فقصصت عليه المنام ، فتبسم فقال : يا أبا حامد ؛ هذه ألواحنا في البداية ، محوناها بأرجلنا ، بل إن صحبتني . . سيحل بصرُ بصيرتك بإئتمد التأييد حتى ترى العرش . . .)^(١) .

اللوحة الأخيرة من حياته :

عاد الإمام أدراجه إلى مسقط رأسه طوس وهو يحمل بين جنبيه قلباً سليماً كان قد جدّ في طلبه ، ونفساً رضيةً لطالما جاهد في تركيتها وتهذيبها ، وكان فخرُ الملك قد سمع بمكانة الغزالي وفضله ، فقصده زائراً متبركاً ، وما زال بالإمام خاضعاً راجياً أن يذهب به إلى نيسابور معلماً ومدرساً في نظاميتها ، ورأى أنه إن لم ينزل عند رغبته . . للزمت الوحشة ، فعاد من الخلوة إلى الجلوة ، بعد مشاورة أرباب القلوب ، وتوارد إشارات وبشارات تؤذن بالخروج إلى هذا المقصود ، وكانت مدة الخلوة إحدى عشرة سنة ، فعاد إلى نشر العلم بعدها ولكن بأنفاسٍ طاهرة زكية ، لا يشوبها رياءٌ ولا تخيل .

ثم عاد إلى بيته متخذاً في جواره مدرسةً لطلبة العلم وخانقاه - مركز تربية وتهذيب - للصوفية ، ووزع أوقاته بين تلاوة وذكر ، ومجالسة لأهل القلوب ، وعود للتدريس ، وانكبّ لدراسة ورواية الحديث^(٢) ، وهو يتنسمُ قوله سبحانه : ﴿ فَسَبِّحْ بِحَمْدِ رَبِّكَ وَاسْتَغْفِرْهُ إِنَّهُ كَانَ تَوَّابًا ﴾ .

(١) إتحاف السادة المتقين (٩ / ١) .

(٢) سير أعلام النبلاء (٣٢٥ / ١٩) .

قال التاج السبكي :

(قال أبو الفرج بن الجوزي في كتاب « الثبات عند الممات » : قال أحمد أخو الإمام الغزالي : لما كان يوم الإثنين وقت الصبح . . توضع أخو أبي حامد وصلّى ، وقال : عليّ بالكفن ؛ فأخذه وقبّله ووضعته على عينيه وقال : سمعاً وطاعة للدخول على الملك ، ثم مدّ رجله واستقبل القبلة ، ومات قبل الإسفار قدّس الله روحه)^(١) .

وكان ذلك يوم الإثنين الرابع عشر من جمادى الآخرة سنة (٥٠٥ هـ) ودفن بالطبران في طوس مسقط رأسه ، رحمه الله ورضي عنه وأجزل مثوبته وجزاءه .

ومما ينسب له من الشعر في هذا المقام :

قُلْ لِلْإِخْوَانِ رَأُونِي مَيِّاً	فَبَكَوْنِي وَرَثُوا لِي حَزْناً
أَتَظُنُّونَ بِأَنِّي مَيِّتُكُمْ	لَيْسَ ذَاكَ أَلْمَيْتُ وَاللَّهِ أَنَا
أَنَا فِي الصُّورِ وَهَذَا جَسَدِي	كَانَ بَيْتِي وَقَمِيصِي زَمَناً
أَنَا عُصْفُورٌ وَهَذَا قَفْصِي	طَرْتُ مِنْهُ وَبَقِيَ مُرْتَهَناً
أَحْمَدُ اللَّهِ الَّذِي خَلَصَنِي	وَبَنَى لِي فِي الْمَعَالِي سَكْناً
كُنْتُ قَبْلَ الْيَوْمِ مَيِّتاً بَيْنَكُمْ	فَحَيَّيْتُ وَخَلَفْتُ الْكُفْناً

ثناء أهل العلم على الإمام الغزالي :

وهذه جملة من شهادات العلماء بقدر وعلم الإمام وفضله :

قال فيه شيخه إمام الحرمين : (الغزالي بحر مغرق) .

وقال عبد الغافر الفارسي : (حجة الإسلام والمسلمين ، إمام أئمة الدين ، مَنْ لم تر العيون مثله لساناً وبياناً ونطقاً وخاطراً وذكاءً وطبعاً) .

وقال الحافظ ابن عساكر : (كان إماماً في علم الفقه مذهباً وخلفاً ، وفي أصول الديانات) .

وقال ابن النجار : (أبو حامد إمام الفقهاء على الإطلاق ، ورباني الأمة باتفاق ،

(١) طبقات الشافعية الكبرى (٣٠١ / ٦) .

ومجتهد زمانه ، وعين أوانه ، برع في المذهب والأصول والخلاف والجدل والمنطق ، وقرأ الحكمة والفلسفة ، وفهم كلامهم وتصدى للرد عليهم ، وكان شديد الذكاء ، قوي الإدراك ، ذا فطنة ثاقبة وغوص في المعاني) .

ولما سئل عنه العارف أبو العباس المرسى . قال : (أنا أشهد له بالصدقية العظمى) . وقال فيه العارف أبو الحسن الشاذلي : (إذا عرضت لكم إلى الله حاجة . فتوسلوا إليه بالإمام أبي حامد الغزالي) .

وترجم له الحافظ الذهبي فقال : (الشيخ الإمام البحر ، حجة الإسلام ، أعجوبة الزمان . . .) .

وقال فيه التاج السبكي : (حجة الإسلام ، ومحجة الدين التي يتوصل بها إلى دار السلام ، جامع أشتات العلوم ، والمبرز في المنقول منها والمفهوم) .
وغيرها الكثير مما يقصر عن بيان حقيقة فضله ، وسمو مكانته .

* * *

فِرَاءَةُ مَوْجَزَةٍ لِعَصْرِ الْإِيمَامِ الْفِرَازِيِّ الْفِكْرِيِّ وَالسَّقَافِيِّ

خضم هائل من الاضطرابات الفكرية والسياسية ، دويلات متفرقة ، تجزؤ في رقعة الدولة ، تصارع على السلطة ، خلافة في بغداد وخلافة في مصر ، ومع ذلك ليست هذه هي السمة الخاصة بهذا العصر .

فالنصف الأول من القرن الخامس يكاد يلحق في كثير من معالمه بالقرن الرابع ، هذا القرن الذي اشتد فيه غليان المذاهب والفرق ؛ من معتزلة وقدرية وجهمية وكرامية وخوارج وروافض وباطنية وقرامطة ، هذه الفرق المتطاحنة بأفكارها ومناهجها ، المتغلبة على كراسي السلطة من أجل الوصول إلى تحقيق مآربها ، كلٌ منها له ظهور حافل في ميدان هذا العصر .

إلا أن الرفض الغالية ، وبالأخص القرامطة والباطنية . . كان لها في القرن الخامس الحضور الأكبر على ساحته ، فدولهم تملأ الزمان والمكان آنذاك ؛ من بويهية وحمدانية وفاطمية وغيرها ، وخلفاء بني العباس لُعبٌ وبيغاوات وأشباح لا حول لها ولا قوة ، ويرسم المقرزي رحمه الله جزءاً من لوحة العصر حين قال : (وكانت بين الكرامية بالمشرق وبين المعتزلة مناظرات ومناكرات وفتن كثيرة متعددة أزمتها ، هذا وأمر الشيعة يفسو في الناس حتى حدث مذهب القرامطة المنسوبين إلى حمدان الأشعث المعروف بقرمط . . . وقام من القرامطة ببلاد الشام صاحب الحال والمدثر والمطوق ، وقام بالبحرين منهم أبو سعيد الجنابي من أهل جنابة ، وعظمت دولته ودولة بنيهِ من بعده ؛ حتى أوقعوا بعساكر بغداد وأخافوا خلفاء بني العباس ، وفرضوا الأموال التي تحمل إليهم في كل سنة على أهل بغداد وخراسان والشام ومصر واليمن ، وغزوا بغداد والشام ومصر والحجاز ، وانتشرت دعائهم بأقطار الأرض ، فدخل جماعات من الناس في دعوتهم ، ومالوا إلى قولهم الذي سموه : علم الباطن ؛ وهو تأويل شرائع الإسلام وصرفها عن ظواهرها إلى أمور زعموها من عند أنفسهم ، وتأويل آيات القرآن ودعواهم فيها تأويلاً بعيداً انتحلوا القول به بدعاً ابتدعوها بأهوائهم ، فضللوا وأضلوا عالماً كثيراً)^(١) .

(١) المواقف والاعتبار (٢/ ٣٥٧) .

وما زال الأمر في شدة حتى صار للحشاشين الباطنية دول محصنة على الصعيدين السياسي والعقدي ، ففشت أفكارهم السبازية الراوندية ، والمزدكية الإباحية ، وأفكار الحلول والتناسخ وإسقاط الأحكام . . . سيل جارف لا يجد سداً أمامه .

ولقد كان في هذه الحقبة دوراً هاماً للمعتزلة ، المعتزلة ربيبة الفكر الفلسفي ، دورها هذا كان إيجابياً من جهة وسلبياً من جهة أخرى .

أما إيجابيتهم . . ففي تخفيف حدة هذا المد الباطني الزنديقي ، فلا يمكن إنكار فضل المعتزلة في مقارعة الزنادقة والرد عليهم وعلى بدعهم وأوهام حرافيشهم^(١) وهم يومها رافعو لواء العقل والانتصار له ، وأما سلبيتهم . . فتكمن في أخذ يد الجماهير من التفريط إلى الإفراط ، وتصغير دور الشرائع على حساب دعوى العقل .

وثمة فرق شاسع بين الباطنية والمعتزلة ، فالمعتزلة مثبتون للشرع متبعون له ، لا شك في غيرتهم عليه ودفاعهم عنه ، غير أن هؤلاء المغرورين أخطأ رؤساؤهم وقادتهم في مسالك الدفاع ، ومع ذلك . . لا يتجلى في هذه الصورة الكبيرة إلا حكمة الله تعالى المتنفسة في كل خلق ، وحسابهم على الله فيما عصّبوا أنفسهم له .

نعم ؛ لقد كان للمعتزلة دور التخفيف والحدّ ليس إلا ، وذلك عائد لعدة أسباب ؛ على رأسها الإرهابية الباطنية في نشر وفرض أفكارها من جانب ، ووقوف المعتزلة على الطرف النقيض منها دون تحري الوسطية من جانب آخر .

وللفلسفة نصيب الأسد :

أما الفلسفة في هذا العصر وما يرتبط به . . فقد كان لها النصيب الأوفر والحظ الأكبر ؛ فهي حطب أتون هذه الألهاب المتعالية ، كل الفرق المذكورة وغيرها كانت تقتات منها ، وتعول في البقاء عليها .

قال المقرئ رحمه الله تعالى : (وانتشرت مذاهب الفلاسفة في الناس ، واشتهرت كتبهم بعامة الأمصار ، وأقبلت المعتزلة والقرامطة والجهمية وغيرهم عليها ، وأكثروا من النظر فيها والتصفح لها ؛ فأنجر على الإسلام وأهله من علوم الفلاسفة ما لا يوصف من البلاء

(١) سرقتهم وأراذلهم .

والمحنة في الدين ، وعظم بالفلسفة ضلال أهل البدع وزادتهم كفراً إلى كفرهم) .

وقال أيضاً : (واشتهرت مذاهب الفرق من القدرية والجهمية والمعتزلة والكرامية والخوارج والروافض والقرامطة والباطنية حتى ملأت الأرض ، وما منهم إلا من نظر في الفلسفة وسلك من طرقها ما وقع عليه اختياره)^(١) .

نظام الملك والإصلاح السياسي والاجتماعي :

لقد كان للسلاجقة أثر في غاية الطيب في بلاد خراسان باستوزارهم لنظام الملك الذي تظافرت كتب التواريخ على الثناء عليه^(٢) ، ونيسابور قطعة من عصر الغزالي جمعت شتات صور هذا العصر ، حتى طاب لبعض الباحثين تسمية القرن الخامس بعصر خراسان .

ونظام الملك (٤٠٨ - ٤٨٥ هـ) ولد وعاش وملك ومات في هذا القرن ، وهو أكثر من وزير ، فمن قرأ ترجمته وعرفه . . استقرت مكانة ومحبة قوام الدين في قلبه ، فهو سياسي بارع عرف كيف يدفع الخصوم ويوطد أركان الدولة ، وعالم صاحب حديث وأدب ولغة ألف العلماء والقراء والفقهاء مجلسه ، وكان له ميل ظاهر للصوفية وأهل القلوب^(٣) ، وأدب جم مع الشرع وأحكامه ، وكان من جملة من يغشى مجلسه إمام الحرمين الجويني ، وأبو القاسم القشيري صاحب « الرسالة » ، وسرئ للإمام الغزالي ارتباطاً وثيقاً بهذه الشخصية الفذة .

ولكن . . لماذا الحديث عن نظام الملك ؟

لا نبالغ إن قلنا : كان نظام الملك على وعي شبه تام بمجريات عصره وتفاصيل أحداثه ، ووعيه هذا مكّنه من معالجة عيوبه والخلاص من أبرز فتنه ، فلم يكن تقرب العلماء - ولا سيما رؤوس أهل السنة - مجرد صدفة أو عادة متبعة ، ولم يكن بناؤه للمدارس النظامية المنسوبة له في أبرز مدن الخلافة كبغداد ونيسابور وطوس وأصبهان هكذا عشوائياً ، وهذه المدن بالتحديد لها مشاكلها واضطراباتهما .

(١) المواعظ والاعتبار (٣٥٨ / ٢) .

(٢) فلقد كان الأمر قبل استوزار نظام الملك في غاية السوء ؛ إذ كان أهل السنة يطاردون مع المعتزلة والشيعة من قبلهم دون تمييز .

(٣) تاريخ الإسلام (١٤٥ / ٣٣) ، فكان في غاية الإكرام للشيخ أبي علي الفارمذي والجلوس بين يديه ، وهو شيخ الغزالي الذي سبقت الإشارة إليه .

لقد كان نظام الملك يؤمن أن الإصلاح الفكري والعقدي هو أسُّ كل إصلاح ، ويعلم أن قمع الفتنة شيء واجتثاثها من جذورها شيء آخر تماماً ، ولا سبيل لاجتثاث الأفكار إلا بمقارعة الأفكار وإجلاء الحق ، لا بمقارعة السيوف والرماح ، ونحن نرى أن الإمام الغزالي وشيخه الجويني من قبله والقشيري والشيرازي وابن الصباغ وغيرهم . . كانوا على الساحة يومئذٍ ، وهم من أنصار هذه الفكرة ، بل هم فوارس ميدانها من بعد أبي الحسن الأشعري رضي الله تعالى عنهم أجمعين .

لقد تنبه القرامطة لعظمة نظام الملك ولعظيم أثره وثقابه رؤاه وفكره ، مما حدا بهم بكل جبن وضعة وخسّة وهم أصحاب الفكر الإرهابي في عصرهم . . أن يلجؤوا إلى اغتيال نظام الملك ؛ قال ابن الأثير : (أتاه صبي ديلمي من الباطنية في صورة مستمّيح أو مستغيث ، فضربه بسكين كانت معه ، ففضى عليه وهرب ، فعثر بطنب خيمة ، فقتلوه)^(١) ، حتى قال فيه مقاتل بن عطية يرثيه :

كَانَ الْوَزِيرُ نِظَامُ الْمَلِكِ لَوْلَا يَتِيمَةٌ صَاغَهَا الرَّحْمَنُ مِنْ شَرَفِ
عَزَّتْ فَلَمْ تَعْرِفِ الْأَيَّامَ قِيَمَتَهَا فَرَدَّهَا - غَيْرَةً مِنْهُ - إِلَى الصَّدَفِ

إذن ؛ عصر الغزالي - على علمائه وزهاده وعبّاده وفقهائه - كثير التشعبات ، ممتلىء بالتناقضات ، تأجّج الفتن فيه وهي تمحّص ، نزعة عقلية غالية عند المعتزلة ، وباطنيةٌ جبانة كسيحةُ الآراء اتخذت من كراسيِّ العصر زعامة ووجاهة ، وفلسفةٌ باهرة خادعة متوّجة بأكبر الأسماء ، متصلة العهد بأربابها من آلاف السنين .

فعبد الجبار الهمداني والجبائيل والنظام والعلّاف من قبله ، وابن سينا والفارابي من ورائه ، والعقائد السريّة المتسترة باسم التشيع وأجدادها من أمثال المقنع الساحر والراوندي والجنابي !! هذه صورة صغيرة موجزة يتلمس القارئ الكريم خلالها كيف كان الحال ، ليرى : هل كانت شخصيةُ كالغزالي لها من الضرورة مكان ؟ وهل يمكن لها أن تنفذ لتعالج البواطن وتغيّر ملامح العصر ؟

* * *

(١) الكامل في التاريخ (٣٥٤ / ٨) فمات رحمه الله تعالى شهيداً وهو يسامح قاتله ويطلب بإقالته من القصاص وهو في النزاع الأخير من حياته .

الانتقادات العائنة في حق الإمام الغزالي

هناك لقطات ومآخذ في حياة الإمام هي في موقع النظر والتأمل ، قد لا يسلم فيها الأمر للإمام ، شأنه في ذلك شأن جميع البشر خلا الأنبياء والمرسلين عليهم السلام ، وغالبها هي موضع اجتهاد ، ورأي يراه صاحبها يتمسك به .

ولكن ليت المنتقد سلك المسلك العلمي في تتبع وتلقف هذه اللقطات ؛ ليجد بعد تمحيص وتحقيق أن غالب شبهه ناشئة عن عدم فهمه مقاصد وملايسات تأليف الإمام لكتاب كذا ، ولم كتب في ذلك ، وهل هو راضٍ عنه ، وناشئة عن النظرة القاصرة لمجمل حياة الإمام والاكتفاء بقطعة منها ، وعن تسرع في الحكم وإلقاء الكلمة هكذا دون أدنى روية ، وغالب هذا كان من معاصر لم يشارك الإمام في علومه وفنونه ، أو متأخر متعصب يرى الحكم على الرجال بمنظاره دون بحث وإنصاف .

وكتب الترجمات إنما تعرض هذه الانتقادات مرتبطة بأسماء قائلها ، وهو مسلك حسن ، والداعية إلى ذلك هي قلة من رام النيل من الحبر الغزالي ، غير أننا سنسلك مسلكاً مغايراً ؛ إذ نعرض لعنوان المشكلة إيضاحاً لها ، ونطوي تحتها الأسماء التي تجرأت في بثها ، لما في ذلك من استجماع للفكر وحصر للأصول^(١) .

ملاحظات ثلاث حول هذه الانتقادات :

وأول منغصة تواجه الباحث في دراسة هذه الانتقادات : هي تلك العمومية المموجة في طرح المشكلة ، ترى كلمة كبيرة جداً تسبح في بحر من الاحتمالات ، يلقيها قائلها دون

(١) وقد وفق فضيلة الأستاذ الدكتور محمد سعيد رمضان البوطي في تسمية هذه الانتقادات بالأوهام ، فهي بحق كذلك ، ولقد قام بردها وتمحيصها على أتبين وجه ، وبأسلوب علمي بعيد عن التحيز ، مصاحب للبراهين والحجج ، وقد أفدت منه الكثير فجزاه الله خيراً . انظر « شخصيات استوقفتني » (ص ١٠١) .

لجام ، تدلُّ أول ما تدل على حيرة صاحبها في فهم منهج وفكر الإمام ، وكأنه أراد الانتقاد وكفى!!

والثانية : أن ترى الإمام يقاطع الجلَّة من علماء عصره وسابقه في عين التهمة الموجهة إليه ، إلا أن المنتقد ينأى بنفسه عنهم ، ويصوب نصاله للإمام فحسب وأنت تحار وتقول : ولكن لِمَ ؟!

والثالثة : هي وقوف كثير من المتأخرين مع هذه الأحكام العجلة على شخص الإمام مبهورين ببريق الأسماء الكبيرة التي فاهت بها ، ناسين أو متناسين مهمة البحث والتحقيق عن مصداقية هذه التهمات المكالة ، أو على الأقل عن دواعيها وأسبابها .

وليس الغرض في هذه الوجازة تفصيل القول في كل انتقادة عابثة ، بل هي إلماعات تضيء الجوانب المغفلة التي كان يجب البحث فيها ، وتبرز المشكلة في صورتها الموضوعية وبكل إنصاف ، خلا مسألة واحدة ، وجب تفصيل القول فيها ؛ لأنها من كبريات التهمات ، وهي الصقهن بحياة الإمام وفكره ومنهجه ، ولها علاقة وطيدة بـ « الإقتصاد » هي فلسفته وكلامه ومنطقه .

علما الرواية والدراية ومكان الإمام منهما :

قال الحافظ ابن النجار : (ولم يكن له إسناد ، ولا طلب شيئاً من الحديث ، ولم أر له إلا حديثاً واحداً)^(١) .

وقال ابن الجوزي : (وذكر في كتاب « الإحياء » من الأحاديث الموضوعية وما لا يصح غير قليل ، وسبب ذلك قلة معرفته بالنقل ، فليته عرض تلك الأحاديث على من يعرف ، وإنما نقل نقلَ حاطب ليل)^(٢) .

وقال أبو بكر الطرطوشي : (شحن الغزالي كتابه « الإحياء » بالكذب على رسول الله صلى الله عليه وسلم ، فلا أعلم كتاباً على بسطة الأرض أكثر كذباً على رسول الله منه)^(٣) .

(١) طبقات الشافعية الكبرى (٦/ ٢٠٠) .

(٢) المنتظم (١٠/ ١١٥) .

(٣) تاريخ الإسلام (٣٥/ ١٢٤) .

وقال الحافظ الذهبي : (وكان مزجى البضاعة من الآثار على سعة علومه وجلالة قدره وعظمته)^(١) .

ويجمع الإمام الغزالي نفسه القول ويريح الناس من عناء الكلام فيقول : (وأعلم أن بضاعتي في علم الحديث مزجاة)^(٢) .

فأما ابن النجار رحمه الله . . فلا يسلم له القول إلا إن كان الأمر كما قال الحافظ الزبيدي : (كأنه يشير لأول أمره ؛ فإن إقباله إذ ذاك على تحصيل الفنون) .

فطلبه للحديث رواية في أخريات حياته - وهو يومها ابن الخمسين - ثابت بلا مرأ ؛ إذ روى ابن عساكر عن عبد الغافر الفارسي - وهو صاحب ترجمة الإمام التي تتناقلها الكتب - قوله : (وكانت خاتمة أمره إقباله على حديث المصطفى صلى الله عليه وسلم ومجالسة أهله ومطالعة الصحيحين للبخاري ومسلم اللذين هما حجة الإسلام ، ولو عاش . . لسبق في ذلك الفن بيسير من الأيام يستفرغه في تحصيله ، ولا شك أنه سمع الحديث في الأيام الماضية)^(٣) .

وقد ثبت سماعه لـ « صحيح البخاري » رواية من أبي سهل الحفصي^(٤) ، كما قرأ الصحيح على أبي الفتيان الرواسي بطوس^(٥) ، وقد روى عن الغزالي بسنده لبعض أحاديث الصحيحين كل من التاج السبكي والحافظ الزبيدي^(٦) ، فنفي أصل الرواية باطل كما يرى القارئ الكريم .

لقد أنصف الإمام حين قال في كلمته المتواضعة الدالة على جميع أدبه : (وأعلم أن بضاعتي في علم الحديث مزجاة) ولكن يسيء البعض في فهم هذه الكلمة إذ يحسب الإمام

(١) تاريخ الإسلام (١٢٨ / ٣٥) .

(٢) قانون التأويل (ص ٣٠) .

(٣) تاريخ دمشق (٢٠٤ / ٥٥) .

(٤) سير أعلام النبلاء (٣٣٤ / ١٩) .

(٥) تذكرة الحفاظ (١٢٣٩ / ٤) ، وقال الحافظ ابن كثير في « البداية والنهاية » (٦٥٩ / ١٢) : (وقد صحح عليه

أبو حامد الغزالي كتاب « الصحيحين ») .

(٦) طبقات الشافعية الكبرى (٢٢٠ / ٦) ، إتحاف السادة المتقين (٢٠ / ١) .

الأصولي الفقيه البارع خالي الوفاض من علوم الحديث ، وينسى أنه ما أراد إلا أنه لم يكن إماماً في هذا الفن مع علو شأنه في كل فن .

إن الإمام الغزالي في دراية أصول الحديث عالم بَحَاث ، يشهد له بذلك كتابه « المستصفى » الذي أفرد فيه باباً تحدث فيه عن السنة وأصولها ، وعن تقسيم الخبر من حيث العدد ، والتصديق والتكذيب ، وأخبار الآحاد وحجم الاستدلال بها ، وشروط الراوي وصفاته ، والجرح والتعديل ، ومستند الراوي وضبطه . . . إلى غير ذلك الذي يدل أنه كان على دراية أصولية في أصول الحديث والسنة^(١) .

وشيخه الجويني من قبله على تيك الصفة ، وهو الذي يقول في « البرهان » (١٣٣٣ / ٢) : (وأما الحديث . . فيكتفي فيه بالتقليد ، وتيسر الوصول إلى دركه بمراجعة الكتب المرتبة المهبذة) فالرواية شيء وعلم الحديث عند الاستنباط وأخذ الأحكام شيء آخر ، فإن كان الأمر متعلقاً بالحلال والحرام . . فلا بد من التمهيص .
وأصغ إلى الإمام وهو يقول : (أما قوله عليه السلام : « لكنَّ الله إذا تجلَّى لشيء . . خضع له » . . فليس توجد هذه الزيادة في الصحيح أصلاً)^(٢) !

ولعل السوق من طلبة العلم يظن جهل الغزالي بالحديث كجهله به !! وهذا الجاهل يرفع نفسه إلى أفق الإمام طامعاً بتلك الكلمة المتواضعة التي سمعها منه .

ثم أيُّ مَن كان من الطرطوشي رحمه الله حين قال : (فلا أعلم كتاباً على بسطة الأرض أكثر كذباً على رسول الله منه) !!

إن هذه الكلمة إن كانت حقاً صرفاً . . فهي ظالمة مؤلمة ، لا تقال في مثل الإمام الغزالي ، وأين هي من كلمة الحافظ الذهبي حين قال : (وكان مزجى البضاعة من الآثار على سعة علومه وجلالة قدره وعظمته) ؟ !

شتان بين الكلمتين ، فالأولى مبطنَةٌ بتنفير الناس عن الإمام وكتابه ، والثانية أدبية حانية تضع الحق وتبغي الحق .

(١) وَلَكَمْ أفاد العلامة الشيخ طاهر الجزائري رحمه الله تعالى في كتابه الجامع في أصول الحديث « توجيه النظر » . . من دقائق وملاحظات الإمام الغزالي في هذا الفن ، وبالأخص من كتابه « المستصفى » .

(٢) تهافت الفلاسفة (ص ٨١) .

وأحاديثُ الإحياء التي تتبعها التاج السبكي ولم يجد لها أصلاً تقارب الألف ، والتاج متأذب عارف بقدر الإمام متتبع لحديثه غيرَ على سنة الحبيب المصطفى صلى الله عليه وسلم ، ولكن المتأمل في تلك الأحاديث سيجد أن جلّها - إن لم تكن كلها - منطوق تحت أصل شرعي لا يخالف الأصول الثابتة ، ولا أريد أن أقول : هي ليس بمكذوبة ، بل هي على قواعد الصنعة الحديثية كذلك بلا شك ، ولكنها قد تكون ناشئة عن رواية بالمعنى يقول بها الإمام الغزالي باجتهاده^(١) .

ولو عرف الطرطوشي رحمه الله تعالى حجم الثلمة التي أحدثها المبتدعة في عصر الإمام ، وعرف الجهد الجبار الذي بذله الإمام لرأب الصدع.. لكنّ للغزالي الحبّ والاحترام ، وحمد مولاة أن لم يشغل الغزالي نفسه بالرواية يومئذٍ ومثله في الرواية كثير ، ولعله قال : كبرت كلمة خرجت من فيّ لم تصاحبها النصفة من الحظوظ .

أما الإمام ابن الجوزي.. فهو صاحب رواية ودراية ، وكم قلب الحال فصيح المؤلف وأتلف الصحيح وكلنا يحفظ للإمام مكانته وجلالته ، فهل سرى الداء الغزاليّ للحافظ ابن الجوزي؟! أم هي طبيعة البشر؟

على كل الأحوال كفتنا كلمة الغزالي المتواضعة عتاب الأئمة عليه ، ناهيك أن الإمام لم يصنف كتاباً متخصصاً في علم الرواية تحديداً ليكون مرجعاً ومآباً ، فهل بعد ذلك من شين؟!

اتهمه بالخمول والتناقض عن الجهاد :

لم تكن الأوضاع السياسية أحسن حالاً من الأوضاع الفكرية ، فعصر الإمام الغزالي لا يعرف فيه للخلافة هيئة ، ناهيك عن وجود خلافة في مصر وأخرى من الأندلس غير خلافة بغداد الاسمية .

وقراءة العصر توضح لنا مقدار الأدواء المتفشية التي صنعت عوامل الهزيمة وعلى رأسها التشرذم والتفرق والتخرب من الداخل ، ومع هذا كله ومع سقوط أبرز المدن الإسلامية

(١) قال التاج السبكي رحمه الله : (وأما ما عاب به « الإحياء » من توهنة بعض الأحاديث.. فالغزالي معروف بأنه لم تكن له في الحديث يد باسطة ، وعامة ما في « الإحياء » من الأخبار والآثار مبدؤ في كتب من سبقه من الصوفية ، ولم يسند الرجل لحديث واحد ، وقد اعتنى بتخريج أحاديث « الإحياء » بعض أصحابنا ، فلم يشذ عنه إلا اليسير) . طبقات الشافعية الكبرى (٢٤٩/٦) .

كالقدس وطرابلس وكثير من حواضر الساحل الشامي.. لم تكن المشكلة مشكلة عَدَدٍ وعُدَد ؛ لذلك لم تكن صحيحة النفير العام الذي يفرض على كل فرد حمل السلاح.. معلنة من قبل الخليفة ، ولكن.. كيف كان حال الناس إذن ؟

إن لوحة العصر تؤكد وجود تطاحنات داخلية مهلكة ، وصراعات حول كراسي السلطة ، واغتيالات جبانة ، وأحقاد مشتعلة ، وفساد أخلاقي ، وابتعاد عن المنهج السليم .

ولنا أن نسأل : أي خمول هو هذا الذي يصنع « إحياء علوم الدين » ؟

أربعون كتاباً تصنع الرجال وتقض مضاجع الأوهام ، وغيره من الكتب والرسائل التي خبرتها يد الإمام لإصلاح الأمة وتهينة الجبل النوري والصلاح .

ثم أي خمول هو هذا الذي عاشه الإمام مع عكاز ومِرْقعة وركوة وشطف عيش يتمنى المعترض لو حلّ فيه الموت فرراً من قسوته وطعناته ؟!

ثم ما هو رأي وموقف الإمام من الجهاد ؟

ينقل الأستاذ أسعد الخطيب نصوصاً متفرقة عن الإمام الغزالي في عدة من كتبه تبرهن على نقاوة وطهارة الإمام من هذه التهمة السخيفة ؛ منها :

(فالحاصل : أن الزهد عبارة عن الرغبة عن البقاء في الدنيا... لذلك : لما كتب عليهم القتال - أي : المنافقين - ﴿ وَقَالُوا رَبَّنَا لِمَ كَتَبْتَ عَلَيْنَا الْقِتَالَ لَوْلَا أَخَّرْنَا إِلَىٰ أَجَلٍ قَرِيبٍ ﴾ فقال تعالى : ﴿ قُلْ مَنَعَ الدُّنْيَا قَلِيلٌ ﴾ أي : لستم تريدون البقاء إلا لمتاع الدنيا ، أما الزاهدون المحبون لله تعالى.. فقاتلوا في سبيل الله كأنهم بنيان مرصوص ، وانتظروا إحدى الحسينين ، وكانوا إذا دعوا إلى القتال.. يستششقون رائحة الجنة ، ويبادرون إليه مبادرة الظمان إلى الماء البارد... وهكذا كان حال الصادقين في الإيمان ، الذين تركوا تمتع عشرين سنة مثلاً أو ثلاثين سنة بتمتع الأبد ، واستبشروا ببيعهم الذي بايعوا به .

أما المنافقون.. ففروا من الزحف ؛ خوفاً من الموت ، فإيثارهم البقاء على الشهادة استبدال الذي هو أدنى بالذي هو خير ^(١) .

(١) إحياء علوم الدين (٢٢٧/٤) بتصرف ، وانظر « البطولة والفداء عند الصوفية » (ص ١٦٩) .

وغيرها الكثير من النصوص التي تعرّف بالغزالي المجاهد وتضعه في مكانته الرفيعة .

من هنا نتبين خطأ كثير من الباحثين إذ يقارنون بين الغزالي وفلان في مسألة الجهاد ، فلان حمل راية الجهاد والغزالي رماها ، دون إدراك منه بتنوّع الواجبات في ميدان المعركة ، ولعل أمثال هؤلاء يعيرون على الطبيب الذي يداوي المرض أيام المعارك لأنه لم يحمل راية الجهاد ، ولم يشارك في سوح الشرف مشاركة الجندي حامل السلاح!

هذا قياس فاسد ، وقصر نظر لا يخفى على المتأمل ، فقائد المعركة الذي يجلس في عريشه يفوق جهادُه جندي الساحة ، وعليه المعول في النصر والهزيمة .

ولو حُملَ المعترض ما حمّله الغزالي من واجبات تنوء بحملها العصبية أولو القوة . . لعلم أن الغزالي اختار أصعب الساحتين وأشدّ الميتين ، ولو خيّر . . لاختار ساحة جهادِ السيف تخفيفاً على نفسه وراحة .

الإمام الغزالي وعلم المنطق :

لم يكن علم المنطق الذي يدرسه الدرسُ اليوم على حاله الذي ألفوه ، بل كان شوباً مع علوم وأبحاث الفلسفة ؛ الإلهية والإلحادية ، وليست كلمة كبيرة إن قلنا : هو الحق الذي شيد باطل الفلسفة وأوهامها ، به لبس أساطينهم على الكبار فضلاً عن العامة والرعاع .

فلا عجب إذن إن رأينا بعض أهل العلم يذهب إلى تحريم مطالعة هذا العلم ، كابن الصلاح والنووي ، (ووجه تحريمهم الاشتغال به : أنه حيث كان مخلوطاً بضلالات 'فلاسفة يخشى' على الشخص إذا اشتغل به أن يتمكن من قلبه بعض العقائد الزائفة ؛ كما وقع ذلك للمعتزلة)^(١) .

أما علم المنطق الخالص . . فهو كالرياضيات مثلاً ، علم عقلي مجرد ، ميزان منضبط ، لا يمكن أن نجد محققاً من العلماء يرى تحريمه أبداً .

(١) حاشية البيجوري على متن السلم (ص ٢٥) عند قول صاحب « السلم » :

وابن الصلاح والنووي حرّما	وقال قوم ينبغي أن يعلموا
والقولة المشهورة الصحيحة	جوازها لكامل القريحة
ممارس السنة والكتاب	ليتهدي به إلى الصواب

وعلى كل الأحوال يبقى علم المنطق في عصر الإمام الغزالي ممزوجاً بشوائب الفلسفة الواهية وضلالاتها ، وابن الصلاح إنما رأى رأيه في غلط الإمام الغزالي باشتغاله بعلم المنطق من هذا الباب الذي يجب سدّه سدّاً للذرائع .

ولكنّ . . أو مثل الإمام الغزالي يخشى عليه من ذلك ؟

إن كان الأمر كذلك . . فيا هلكتة المسلمين على أيدي أعدائهم إن هم روجوا لمثل هذه الشبهات إذا كان مثل الغزالي يُخاف عليه هذا!

إن الإمام الغزالي يقول : (من لا معرفة له بعلم المنطق . . لا يوثق بعلمه) وهذا محمول على من لم يستغن عنه بجودة الذهن وصحة الطبع ^(١) .

وقد رسا الأمر على القول بالوجوب الكفائي في تعلم المنطق لما في ذلك من تحصين للشرع الحنيف ، فأى ضرر بعد ذلك بجعل الإمام الغزالي علم المنطق خادماً لعلوم المسلمين كما فعل ذلك في مقدمة « المستصفى » وغيره من الكتب التي أفرداها في هذا الفن ؛ مثل : « محك النظر » و « معيار العلم » ومقدمة « الاقتصاد » وغيرها ؟

بل أي منّة قدمها هذا الحبر لأمتنا بتطويع هذا العلم المجرد وجعله على طرف الثمام ؟ هذا هو اللائق هنا ، إزجاء التحية لإمامنا الغزالي لهذا المعروف الذي قدمه لنا بعد أن نقاه ونقى خبثه وقدمه خالصاً سائغاً للشاربين .

أما تقي الدين بن الصلاح . . فكما قال التاج السبكي : (ولا ينكر فضل الشيخ تقي الدين وفقهه وحديثه ودينه وقصده الخير ، ولكن لكل عمل رجال) ^(٢) .

بين الفلسفة وإخوان الصفا وعلم الكلام :

وهذه هي أمّ التهمات ، وأعظم الشبهات ، وما مرّ اسمه بين أيدي المترجمين إلا وطبعوه بها .

(١) المصدر السابق (ص ٢٦) .

(٢) طبقات الشافعية الكبرى (٢٥٤/٦) .

قال الإمام أبو بكر بن العربي : (شيخنا الغزالي بلغ الفلاسفة وأراد أن يتقيأهم فما استطاع)^(١) .

وقال الإمام الطرطوشي : (ثم تصوف ؛ فهجر العلوم وأهلها ، ودخل في علوم الخواطر وأرباب القلوب ووساوس الشيطان ، ثم شابهها بآراء الفلاسفة ورموز الحلاج ، وجعل يطعن على الفقهاء والمتكلمين . . .)^(٢) .

وقال الإمام المازري : (وأما علم الكلام الذي هو أصول الدين . . فإنه صَنَّفَ فيه أيضاً وليس بالمستبحر فيها ، ولقد فَطُنْتُ لسبب عدم استبحاره فيها ؛ وذلك أنه قرأ علم الفلسفة قبل استبحاره في فن أصول الدين ، فكسَّبه قراءة الفلسفة جرأة على المعاني ، وتسهيلاً لتهجوم على الحقائق ؛ لأن الفلاسفة تمرُّ مع خواطرها وليس لها حكم شرع ترعاه ، ولا تخاف من مخالفة أئمة تتبعها .

وعرفني بعض أصحابه أنه كان له عكوف على « رسائل إخوان الصفا » ، وهي إحدى وخمسون رسالة ، ومصنفها فيلسوف قد خاض في علم الشرع والعقل ، فمزج بين العلمين ، وذكر الفلسفة وحسَّنها في قلوب أهل الشرع بأبيات يتلوها عندها وأحاديث يذكرها ، ثم كان في هذا الزمان المتأخر رجل من الفلاسفة يعرف بابن سينا ، ملأ الدنيا تآليف في علم تنفسه ، وهو فيها إمام كبير ، وقد أدته قوته في الفلسفة إلى أن حاول رد أصول العقائد إلى عنم الفلسفة ، وتلطَّف جهده حتى تمَّ له ما لم يتمَّ لغيره ، وقد رأيت جملاً من دواوينه ، ورأيت هذا الغزالي يعول عليه في أكثر ما يشير إليه من الفلسفة)^(٣) .

وغالب الطاعنين على الإمام بمثل هذه الشبهة فهو ناقل عن هؤلاء ، أو دائر في فلك عباراتهم ، فلا حاجة للتطويل وتكثير النقول عن المتأخرين .

ثلاثة أئمة من كبار علماء السادة المالكية ، أرقَّهم في العرض ابن العربي ، بل هو خارج نسور كما سترى ، وأشدَّهم - كعادته مع الإمام - هو الطرطوشي ، أما الإمام المازري . .

(١) سير أعلام النبلاء (٣٢٧ / ١٩) .

(٢) طبقات الشافعية الكبرى (٢٤٣ / ٦) .

(٣) المصدر السابق (٢٤١ / ٦) .

فيتوهم القارىء أنه فصل القول وحسنه ، والأمر على خلاف ذلك .

فأبو بكر بن العربي رحمه الله تعالى لا أظن أنه أراد من كلمته (وأراد أن يتقيأهم فما استطاع) ظاهراً ، بل يرى الغائص فيها مع تتبع كلام ابن العربي حول هذه المسألة بالذات الانتصار للغزالي !

لا أقول : إن الإمام الغزالي قام للفلاسفة فابتلعهم وأظهر عوارهم وهضم فكرهم ، وآل الأمر إلى حيث ينتهي كل ابتلاع ، بل فهم هذه العبارة مقيداً في سبب دخول الغزالي هذا المعجم ، بعد فهم لوحة العصر الفكرية التي سبق تصويرها .

لقد أحسن ابن السبكي رحمه الله تعالى في وصف الغزالي حين قال : (جاء والناس إلى رد فرية الفلاسفة أحوج من الظلماء لمصابيح السماء ، وأفقر من الجذباء إلى قطرات الماء ، فلم يزل يناضل عن الدين الحنيفي بجلاذ مقاله ، ويحمي حوزة الدين ولا يلطخ بدم المعتدين حدّاً نصاله ؛ حتى أصبح الدين وثيق العرى ، وانكشفت غياهب الشبهات وما كان إلا حديثاً مفترئاً)^(١) .

ولترك ابن العربي يحدثنا هو عن حال الغزالي مع الفلاسفة حامداً المولى سبحانه أن وهبت الأمة أنثذ رجلاً كالغزالي ؛ قال وهو يتحدث عن الفلاسفة وترهاتهم وشبههم : (قد جاء الله بطائفة عاصمة تجردت لهم وانتدبت بتسخير الله وتأييده للرد عليهم ، إلا أنهم لم يكلموهم بلغتهم ، ولا ردوا عليهم وعلى إخوانهم المبتدعة بما ذكره الله في كتابه على لسان رسوله ، فلم يفهموا تلك الأغراض بما استولى على عقولهم من صدأ الباطل ، وطفقوا يستهزئون بتلك العبارات ويطعنون بتلك الدلالات ، وينسبون قائلها إلى الجهالات ، ويضحكون مع إخوانهم في الخلوات .

فانتدب الله لهم أباً حامداً رحمه الله للرد عليهم بلغتهم ، ومكافحتهم بسلاحهم ، والنقض عليهم بأدلتهم ؛ فأجاد وأفاد ، وأبدع في ذلك بما أراه الله وأراد ، وبلغ من فضيحتهم المراد ؛ فأفسد قولهم من قولهم ، وذبحهم بمذاهم ، وأفرد فيهم كتابه « تهافت الفلاسفة » ، ثم ألّف « القسطاس المستقيم » لإقناعهم على الرسم الذي اشترطوه ، وأبدع في

(١) طبقات الشافعية الكبرى (١٩٣/٦) .

استخراج الأدلة من القرآن الكريم ، وقد أخذ طريق المنطق في كتابه « معيار العلم » وزينه بالأدلة الكلامية ؛ حتى محا رسم الفلاسفة ، ولم يترك لهم قالاً ولا مثلاً ، وكان أبو حامد تاجاً في هامة الليالي ، وعقداً في لبة المعالي (١) .

ولو عدنا إلى « المنقذ » وفتشنا عن فتنة الغزالي بكلام الفلاسفة لوجدنا أن ذلك حديث يفترى ، الغزالي الذي درس الفلسفة لا على شيخ ، وضمتها إلى واسع علومه في أقل من سنتين ، ثم قومها فرأى أنها بضاعة كاسدة عند أهل الله ، رائجة في سوق المتنطعين ، نافقة في مذاهب المبتدعين : (حتى اطلعت على ما فيه من خداع ، وتلبس وتحقيق وتخيل اطلاعاً لم أشك فيه) (٢) .

الغزالي الذي حزَّ حلاقيم الفلاسفة بـ « تهافته » يُرمى بدائهم وهو الذي دخل إلى ميدانها مكرهاً أمانة يؤديها لأمة الإسلام ، يرى بُغْدَهُ عنها فراراً من الزحف !!

الغزالي الذي دفن فلاسفة المسلمين تحت قدميه وذهب إلى تكفيرهم وتكفير رموزهم من عصر سقراط إلى عصر ابن سينا ولا سيما في المسائل الثلاث المشهورة (٣) . . يتهم بكونه مصاباً برذاذ كفرهم !!

ولولا ابن رشد - غفر الله له - وكتابه « تهافت التهافت » الذي نفخ الروح في أجدات أفكارهم فبعثها . . لظل أمرهم أدون مما هو عليه ، غير أن ابن رشد رأى في « تهافت الفلاسفة » تعميماً وجوراً في حق الحكماء غاظه وألهب قلمه ، فصنّف ردّه على كتاب الغزالي لا على الغزالي الإمام .

فليست المسألة مسألة بلع وقياء ، بل هضم لأفكار الفلاسفة وفهم لمسالك الاستدلال عندهم ، والغزالي يومها يجزّب كل شيء في بحثه عن الحقيقة ، فلما وصل إلى ما وصل

(١) ما للغزالي وما عليه (ص ٤٧) نقلاً عن « العواصم والقواصم » .

(٢) المنقذ من الضلال (ص ٤٢) .

(٣) والمنظومة بقول بعضهم :

إذ أنكروها وهي حقاً مثبتة
حشر لأجساد وكانت ميتة

بثلاثة كفر الفلاسفة العدا
علم بجزئي حدوث عوالم

إليه . . رأى نفسه مضطراً لاستبقاء الحق منها لأنه حق ، وبعضاً من أساليب تعابيرهم وشيئاً من نتائجهم تنزلاً ليحصد رؤوسهم بحديد سيوفهم .

وهو بهذا عكس المعادلة ، فبعد أن كان الإسلام في قفص الاتهام صير الفلسفة إلى هذا القفص وحكم عليها بالتهافت .

أما الإمام المازري . . فقد كال تهماً للإمام تبرئته منها جلّ مؤلفاته ، وعن تهمته بقصر باعه في علم الكلام ، وجراته على المعاني لأنه قرأ الفلسفة . . فلعله أراد الهجوم على الغزالي الحر الذي يأبى السير على السكك ، وهذا ما نراه في دراسة « الاقتصاد » ، وهو في أصول الدين والعقيدة إمام بحر يشهد له بذلك مخلفه العلمي فيه .

أما « إخوان الصفا وخلان الوفا » . . فلم يكن مصنفها فيلسوفاً خاض في علم الشرع والعقل ، بل هي من تأليف جماعة سرية باطنية أرادت الجمع بين الفلسفة والشرع نصرة لمذهبها ، وهذا حال كل فرق العصر يومها ، غايتها نشر الفكر الباطني برسوم الشرع ، ولقد زل لسانها في تصنيف وذكر فرق العصر لتضع نفسها مع الفلاسفة والباطنية اللتين لم تذكر في سياق الكلام ؛ ففي رسالة « تداعي الحيوانات » لهم : (وفي أهل الإسلام خارجي وناصري ورافضي ومرجئ وقدري وجهمي ومعتزلي وأشعري وشيعي وسني وغير هؤلاء من المشبهة والملحدين والمشككة . . .)^(١) .

ولكن العجيب أن نسمع بهذه التهمة التي تنسب للإمام للإعجاب بـ « إخوان الصفا » ثم نرى الإمام الغزالي على نقیض ذلك تماماً ؛ قال في « المنقذ » :

(فإن من نظر في كتبهم كإخوان الصفا وغيره ، فرأى ما مزجوه بكلامهم من الحكم النبوية والكلمات الصوفية . . ربما استحسناها وقبلها ، وحسن اعتقاده فيها ، فيسارع إلى قبول باطلهم الممزوج به لحسن ظنه مما رآه واستحسنه ، وذلك نوع استدراج إلى الباطل)^(٢) .

أما ابن سينا وتأثر الإمام به وإعجابه بفلسفته . . فكيف يكون ذلك والإمام يصرّح بكفره في

(١) رسالة « تداعي الحيوانات » (ص ٢٤٩) .

(٢) المنقذ من الضلال (ص ٥٤) ، وانظر « الإمتاع والمؤانسة » (ص ٢٢٣) .

« المنقذ » حين قال عن الفلاسفة : (فوجب تكفيرهم وتكفير شيعتهم من المتفلسفة الإسلاميين ؛ كابن سينا والفارابي وأمثالهما)^(١) ؟ !

وغالب ما في « التهافت » إنما هو ردُّ عليه وعلى أمثاله ؟

وإن كنا نحسن الظن بأن ابن سينا والفارابي قد تابا من آخر حياتهما ، أو أن لهما تأويلاً فيما جنحا إليه ، ولا سيما وابن رشد يرى أن الغزالي رجع عن تكفيرهما في « فيصل التفرقة » رجوعاً خفياً .

ومجمل القول في ذلك ما قاله ابن السبكي رحمه الله تعالى :

(فما أشبه هؤلاء الجماعة - رحمهم الله - إلا بقوم متعبدین سليمة قلوبهم ، قد ركنوا إلى الهوينا ، فرأوا فارساً عظيماً من المسلمين قد رأى عدواً عظيماً لأهل الإسلام ، فحمل عليهم ، وانغمس في صفوفهم ، وما زال في غمرتهم حتى قلَّ شوكتهم وكسرهم ، وفرق جموعهم شذَر بذر ، وقلق هام كثير منهم ، فأصابه يسير من دمائهم ، وعاد سالماً ، فأواه وهو يغسل الدم عنه ، ثم دخل معهم في صلاتهم وعبادتهم ، فتوهموا أيضاً أثر الدم عليه فأنكروا عليه .

هذا حال الغزالي وحالهم ، والكل إن شاء الله مجتمعون في مقعد صدق عند مليك مقتدر)^(٢) .

انتقادات أخرى :

وثمة شبهات أخرى حول هذه الشخصية الفذة وهذا شأن العظماء ، والإحاطة بها تلج بنا إلى إسهاب يضيق عنه هذا التصدير ، ولا بأس بالإلماع اليسير :

انتقدوا عليه لحنه في العربية^(٣) ، وسنرى له أسلوباً في « الاقتصاد » عند الحديث عنه ، ونيس الشيخ بإمام في العربية ولا صاحب رواية ليطول الحديث عن ذلك .

(١) المنقذ من الضلال (ص ٤٤) ، والغزالي يصرح - كما سبق - أنه لا شيخ له في الفلسفة .

(٢) طبقات الشافعية الكبرى (٢٥٤/٦) .

(٣) تاريخ الإسلام (١١٨/٣٥) ، طبقات الشافعية الكبرى (٢١١/٦) .

وانتقدوا عليه صوفيته كما رأينا في كلام الطرطوشي حين نسبه لرموز الحلاج ، وهذه شبهة داحضة ، و« منقذه » و« إحيائه » برهان ذلك ، ولكن سرت هذه الشبهة من عقد باب خاص لبيان وتفسير رموز الصوفية في بعض كتب الإمام^(١) .

وانتقدوا عليه قوله : « ليس بالإمكان أبدع مما كان » ولقد ألف الأستاذ الشيخ حسن الفيومي كتاباً سماه : « ما للغزالي وما عليه » ردأ على هذه الشبهة ، وهو جُمعٌ في غاية النفاسة .

وانتقدوا عليه طعنه في الإمام أبي حنيفة كما ورد عنه في « المنحول » ، وكتبهُ المتأخرة تذهب بهذه الشبهة أدراج الرياح ، ولا سيما « إحياء علوم الدين » .

وانتقدوا عليه عزلته المشهورة ورحلته في التشكيك ، وغاب عنهم أنها كانت أعظم رحلة إيمانية دونها الإمام في سيرته الفكرية الذاتية « المنقذ » .

إلى غير ذلك من الأوهام العابثة والمزايدات الفارغة التي تنم عن عدم الإحاطة الشاملة لحياة الإمام رحمه الله تعالى .

* * *

(١) كتاب « مشكاة الأنوار ومصفاة الأسرار » .

مؤلفات الإمام الغزالي

- قال الإمام النووي رحمه الله : (أحصيت كتب الغزالي رحمه الله تعالى التي صنفها ووزعت على عمره . . فخصت كل يوم أربع كراريس ، وذلك فضل الله يؤتيه من يشاء) (١) .
- فليس ثمة فن أو علم من كبريات العلوم إلا وللإمام تأليف أصيل فيه يعدُّ مرجعاً في بابه .
- ولقد أحسن الأستاذ عبد الرحمن بدوي في كتابه « مؤلفات الغزالي » تصنيف وتبويب وترتيب ودراسة مؤلفات هذا الإمام العظيم ، ولا نَعْنِي في ترجمته هنا إلا بذكر اليسير منها وهي قرابة الأربع مئة مؤلف ، فمنها :
- كتابه الجامع العظيم « إحياء علوم الدين » وهو دائرة معارف في علوم شتى ، على رأسها علم العقيدة ، ومن جملتها علوم الفقه والأخلاق .
 - وفي الفقه : « البسيط » و« الوسيط » و« الوجيز » و« الخلاصة » .
 - وفي أصول الفقه : « المستصفى » و« المنحول » . . .
 - وفي العقيدة : « الرسالة القدسية » أو « قواعد العقائد » و« الاقتصاد » و« المستظهري » و« تهافت الفلاسفة » و« مقاصد الفلاسفة » . . .
 - وفي علوم القرآن : « جواهر القرآن » و« الذهب الإبريز » و« المقصد الأسنى » . . .
 - وفي الأخلاق والتربية : « منهاج العابدين » و« رسالة أيها الولد » و« رسالة بداية الهداية » و« مدخل السلوك » . . .
 - وفي المعرفة : « مشكاة الأنوار » و« معارج القدس » . . .
 - وله سيرة ذاتية عن حياته الفكرية دونها في « المنقذ من الضلال » .
- وهو كغيره من العلماء الذين دس عليهم بعض الكتب والمؤلفات كما بين ذلك الأستاذ بدوي في « مؤلفات الغزالي » ، وانظر كذلك « إتحاف السادة المتقين » (١ / ٤١) .

* * *

(١) بستان العارفين (ص ١٩٦) .

كتاب «الاقتصاد في الاعتقاد»

كُتِبَ الغزالي رحمه الله تعالى تمثُّلُ وحدة فكرية متناسقة ، لا ينسخ بعضها بعضاً كما هم بعضهم ، ولكن المراحل التي مرَّت بها حياة الإمام كانت سبباً في صبغ شيء منها بألوان مرحلة التي كُتِبَ فيها ، متمثلةً في رؤية الحقيقة من جانب آخر وكل الجوانب حق ، إحالاتُ الإمام في كتب أَلَفَها في أخريات حياته على كتبه القديمة التي أَلَفَها قبل السِياحة . . . نبر ما يدلُّ على ذلك .

نُيِّمُ كانت كتابة « الاقتصاد » ؟

بلا شك كانت بعد كتابه « التهافت » وقبل سياحته وعزلته المشهورة ، ففي « التهافت » عد بتأليف يثبت مذهب أهل الحق بعد أن هدم مذهب أهل الباطل ، وهو وإن صرح بكون لهذا الكتاب « قواعد العقائد » . . فهذا لا يضرُّ ؛ لِمَا بين « الاقتصاد » و« قواعد العقائد » ن الصلة القوية .

وأما كونه قبل السِياحة . . فلأنه يعول ويحيل عليه في كتب هذه المرحلة ؛ كـ « الإحياء » « الأربعين » ، فكان سببُ الإمام عند تأليف « الاقتصاد » قريباً من الأربعين .

قواعد العقائد وكتاب « الاقتصاد » :

لا نبالغ إن قلنا : قام الإمام الغزالي بشرح « قواعد العقائد » أو « الرسالة القدسية » في تابه « الاقتصاد » ، ولكن كيف و« قواعد العقائد » لم تكتب بعد ؟

لنستمع إلى الإمام الغزالي وهو يعرفنا بقدر ورتبة « الاقتصاد » :

(أما الرتبة الأولى من الرتبتين - أي : بعد معرفة العقيدة - وهي معرفة أدلة العقيدة . . فقد ردعناها « الرسالة القدسية » في قدر عشرين ورقة ، وهي أحد فصول كتاب « قواعد عقائد » من كتاب « إحياء علوم الدين » .

وأما أدلتها مع زيادة تحقيق وزيادة تأنق في إيراد الأسئلة والإشكالات . . فقد أودعناها كتاب « الاقتصاد في الاعتقاد » في مقدار مئة ورقة ، وهو كتاب مفرد برأسه ، يحوي لباب علم المتكلمين ، ولكنه أبلغ في التحقيق ، وأقرب إلى قرع أبواب المعرفة من الكلام الرسمي الذي يصادف في كتب المتكلمين . . . (١)

لقد كانت « قواعد العقائد » حاضرة في ذهن الإمام عند تأليف « الاقتصاد » ، ثم إنه دونها لتكون قريبة من أيدي العامة في رحلته إلى القدس .

ويتأكد هذا المعنى حين نرى الكمال بن أبي الشريف في « المسامرة في شرح المسامرة » يكثر النقل عن « الاقتصاد » وهو - بلا ريب - كان بين يديه عند تأليف « المسامرة » يمشي معه باباً باباً ، و« المسامرة » لابن الهمام سماها كذلك لمسايرتها لكتاب « قواعد العقائد » كما يعلم .

مكانة « الاقتصاد » بين كتب علم الكلام :

« الاقتصاد » كما قال عنه مؤلفه : (يحوي لباب علم المتكلمين) ، راعى أن يكون وسطاً بين الخلل والملل ، عرض فيه أدلة أهل الحق على طريقة المتكلمين ، فهو إذن للطبقة التي هي فوق طبقة « الرسالة القدسية » ، و متممًا لـ « تهافت الفلاسفة » كما قرر هو ذلك .

ولكن . . ما معنى قول الإمام ابن السبكي رحمه الله تعالى : (وأنا لم أرَ له مصنفًا في أصول الدين بعد شدة الفحص إلا أن يكون « قواعد العقائد » و« عقائد صغرى » ، وأما كتاب مستقل على قاعدة المتكلمين . . فلم أره) (٢) ؟ !

فهل كان « الاقتصاد » على طريقة الفقهاء ؟ أو كان « المستصفى » على غير طريقة متكلمين ؟ لعله أراد الأصول العامة لعلم الكلام ، ولكنه ذكر « قواعد العقائد » أنها على طريقة المتكلمين ، فما معنى (قاعدة المتكلمين) عند ابن السبكي رحمه الله تعالى ؟

والمتموسم لطريقة أهل الكلام يعلم أنهم يجتمعون على تطبيق علم المنطق والنظرة الشاملة

(١) الأربعين في أصول الدين (ص ٥٤) .

(٢) طبقات الشافعية الكبرى (١٩٦/٦) .

وشرح القواعد بعيداً عن جزئياتها ، ثم تفصيل ذلك وتفريعه مع سبره وتقسيمه وإيراد شيء من الأمثلة لزيادة توضيحه ، لا مجرد الاعتماد على المثال ، فتأصيل الأصول والقواعد بالأدلة العقلية المجردة ، يمكن تطبيقها في أي من العلوم .

تُرى إنْ نظرنا في « الاقتصاد » و« المستصفى » و« التهافت » . . ألم يكن الغزالي رحمه الله فيها متكلماً ؟

هو بلا شك كذلك ، بل هو رأس أهل الكلام بعد وفاة شيخه الجويني ، ثم هو الذي قال في كثير من كتبه عن كتبه أنها على رسم المتكلمين ، كمقدمته لـ « الاقتصاد » ومقدمة كل من « المستصفى » و« التهافت » ، وهذا حسبنا وكفى^(١) .

و« الاقتصاد » حلقة من سلسلة بحث فيها عن الحقيقة والسعادة المطلقة ، ودور هذه الحلقة في تثبيت الاعتقاد ، أما المعرفة . . ففي حلقات آخر ؛ قال الغزالي رحمه الله :

(فإن أردت أن تستنشق شيئاً من روائح المعرفة . . صادفت منها مقداراً يسيراً مبثوثاً في كتاب « الصبر » و« الشكر » وكتاب « المحبة وباب التوحيد » من أول كتاب « التوكل » ، وجملة ذلك من كتاب « الإحياء » وتصادف منها قدرأ صالحاً يعرفك كيفية قرع باب المعرفة في كتاب « المقصد الأسنى في شرح معاني أسماء الله الحسنى » لا سيما في الأسماء المشتقة من الأفعال^(٢) .

أسلوب المؤلف في « الاقتصاد » :

مشى المؤلف رحمه الله تعالى - كما أشير - على طريقة المتكلمين ، وهذا أمر لا مراء فيه ، المتكلمين الذين عرفت طريقتهم في تأصيل المسائل والعودة بها إلى الدليل العقلي المشترك عند جميع الخلق ، ليتهي الأمر إلى مقدمة بدهية لا يختلف عليها ويلزم من مخالفتها العناد والسفسطة .

(١) ومع هذا فقد ذهب العلامة ابن خلدون إلى أن الغزالي أول من كتب في طريقة الكلام على ما يسمى بطريقة المتأخرين ، وهذا لا ينفي قطعاً كون الغزالي من المتكلمين . انظر « تاريخ ابن خلدون » (١ / ٥٩٠) .

(٢) الأربعين في أصول الدين (ص ٥٤) فلا عتب على الإمام الغزالي أن لم يبحث من المشاكل الروحية كما اتهمه بذلك بعض المحدثين ، فـ « الاقتصاد » له غاية ، وغيره من كتبه له غاية أخرى .

وهذا هو الذي ألزم به الإمام الغزالي نفسه ؛ إذ وضع خطة لمسالك الاستدلال في أول كتابه لا تعدو ثلاثة مناهج^(١) ، لم يخرج عن واحد منها وعن مداركها في ورقات الكتاب ، وهذا شأن ليس بالهين ، ودليل مكثرة علمية فذة قل نظيرها .

ثم إنه كتب « الاقتصاد » بلغة العلم بعيداً عن إثارة الخطابة وزركشات الاستعارات ، إنه في صدد بحث علمي لا مجال لأدنى لبس فيه ، فكل كلمة لها مدلولها ضمن ترتيب بديع ، تضع العاطفة جانباً وتقارع العقل بحجة العقل ، وكل هذا لا يمنع من وجود لمسات أدبية عابرة ، ولمعات تستريح عندها النفس ، ولعلك ترى في الكتاب مثل قوله وهو يتحدث عن الحسبة بعد أن اعترض الخصم على بعض صورها أنها حسبة باردة : (وقولكم : إن هذه حسبة باردة شنيعة . . فليس الكلام في أنها حارة أو باردة ، مستلذة أو مستشنعة ، بل الكلام في أنها حق أو باطل ، وكم من حق مستبرد مستنقل ، وكم من باطل مستحل مستعذب ، فنحن غير اللذيد ، والباطل غير الشنيع)^(٢) .

النساؤلات والتحريجات :

وهذه سمة عامة في « الاقتصاد » ، كلما قرر المؤلف دعواه وأيدها بالدليل . . عاد إليها بتحريجات غالبها على لسان الخصوم ؛ بأسلوب (فإن قيل . . قلنا) ونحوه ، وهو يقرر شبههم وحججهم بأحسن بيان ، ثم يكرّ عليها بالنقض والتمحيص ، بعد أن قررها بكل أمانة ونزاهة .

ويرى القارئ نوعين من التحريجات ؛ منها ما هو مصادم لأصل الدعوى وهذه ردود نخصم عليها ، ومنها ما هو استفسار وبيان قد تكون من إنشائه هو ، وهذه تنمة لدعواه فضل صياغتها بهذا الأسلوب لجوارها من أختها .

وسيرى القارئ كذلك العديد من التنزلات التي يقدمها الغزالي لخصومه والتي لا تضر في أصل الدليل الذي قرره ؛ ليجد الخصم نفسه مضطراً للقول بالأصل ملزوماً بالدعوى .

^(١) وذلك في التمهيد الرابع من كتابنا هذا في بيان مناهج الأدلة التي استنهجها فيه .

^(٢) انظر (ص ٢٨٧) .

ومن جملة هذه التنزلات ما يصاغ في كلام المؤلف دون تصريح بها ؛ وذلك مراعاة لحجم « الاقتصاد » وتحقيق مقصده منه ، وهي في الحقيقة ليست من أصول الشرع الخالصة ؛ كتقسيمه العالم إلى جوهر وعرض لا ثالث لهما ، بينما نرى الغزالي خارج « الاقتصاد » يقول بوجود المجردات عن الجوهر والعرض وعن الزمان والمكان ؛ كالروح والملائكة مثلاً ، فلا تصادم إذن بين الأمرين ، بل هو مراعاة للمقاصد والغايات .

ومنها وهو يتحدث عن تقرير مسألة خالف فيها ما دَوَّنه في « التهافت » : (وذلك إلزام لا يوافق ما نعتقده ؛ فإن ذلك الكتاب مصنف لإبطال مذهبهم ، لا لإثبات المذهب الحق)^(١)

وقد تمتع الإمام - إضافة إلى رشاقة عبارته التي هي سمة في كتبه - بلطافة العبارة والتزام أدب الحوار إلى أبعد حد ، ترى هذا في تلمُّس المعاذير لخصمه ، ولأسلوب عرض اعتراضات المخالفين ، فالغزالي في « الاقتصاد » بعيدٌ شيئاً ما عن غزالي « التهافت » في ذلك ، والإمام يعلم أن السباب والشتم ليس من العلم في شيء ، ولعلك تقع في بعض أجوبته على قوله : (هذا هوس) ولو وجد الإمام ألطف منها . . لأوردها ، وأنت حين تقرأها في سياقها سترها أهون كلمة تقال في هذا المقام ، غير أن الغزالي يغضب غضبة مضرية واحدة في الكتاب كله ، ويأمر العقلاء بالإعراض عن مناظرة مغضبه ، وذلك في مناظرة من قال : الثواب إذا كان باستحقاق . . كان ألد وأرفع من أن يكون بالامتنان والابتداء ، يقول الإمام : (والجواب : أن الاستعاذة بالله تعالى من عقل ينتهي إلى التكبر على الله عز وجل . . . أولى من الاستعاذة بالله من الشيطان الرجيم ، . . . كيف يعد من العقلاء من يخطر بباله مثل هذه الوسوس . . . فتعوذ بالله من الانخلاع عن غريزة العقل بالكلية ؛ فإن هذا الكلام من ذلك النمط ، فينبغي أن يسترزق الله تعالى عقلاً لصاحبه ، ولا يشتغل بمناظرته)^(٢) .

ولعمري ؛ هذا أقل ما يقال في مثل هذا المتمرد العتيد ، ذاك الذي يرى المقاصّة بينه وبين رب العزّة جلّ وعلا .

(١) انظر (ص ٢٧٤) .

(٢) انظر (ص ٢٣٥) .

تحرير الألفاظ وبيان المدلولات :

وهذه أيضاً من سمات « الاقتصاد » ؛ فتارة تراه يعقد فصلاً في بيان المرادات من الألفاظ قبل ولوج البحث ، وتارة يلتبس المعاذير للخصم في تحميل الكلمة معنى لا ترضاه اللغة ويأباه الشرع ولا يمنعه العقل ، فينبهه لذلك ، ويحاول تقريب القول من بعضه ، وجعل الخلاف في حيز اللفظ فقط ، وهو يحرص كل الحرص على لَمّ الشمل ، وأكثر ما تراه يجذُّ في ذلك في بحث تكفير الفرق ؛ لما في ذلك من الخطر الشديد .

والحق أن الغزالي كان مطبوعاً بالتماس الأعذار للخصوم ولغيرهم ، وكان من أهم ما يتكئ عليه في ذلك هذا البحث بالذات ، إذ يقرر بحبوحه المباني على ضيقها لتلقي خضم المعاني ، نجد هذا بجلاء في « مشكاة الأنوار ومصفاة الأسرار » الذي دافع فيه عن بعض الرموز والمصطلحات لكثير من أرباب الأحوال ، وكذلك فعل في فصل من « المنقذ » ، فلا عجب من تتابع ذلك في « الاقتصاد » .

لَمَّ كان « الاقتصاد » ولمن كتبه ؟

(الفلاسفة ، المعتزلة ، الباطنية ، الحشوية والمشبهة) هذه هي أبرز الفرق التي تمكَّنت في عصر الإمام الغزالي كما رأينا في لوحة عصره الفكرية .

لقد وجه الغزالي « التهافت » للفلاسفة وللذين يمجّدون طريقهم ، مبيناً لهم عجز العقل وقصر باعه في البحث عن الحكمة والحقيقة ، وأرشدهم إلى أن علم الكلام هو أكمل آلة من فلسفة إذ ضمَّ للعقل دلائل آخر ؛ كالتواتر وما ثبت به ، من القرآن وصحيح السنة ، وأنه لا يمكن للبشر أن يهتدوا بغير نور الوحي .

أما « المستظهري » .. فكان رسالة إلى الباطنية والزندقة التي بدأت أفكارها تعيث في الأرض الفساد ؛ إيماناً منه أنه لا يمكن التعايش مع قوم يخفون عقيدتهم ، ومع دين هو دين الخاصة وآخر هو دين العامة ، فكان « المستظهري » تهافت الباطنية .

ولـ « الاقتصاد » شأن آخر تماماً ، فهو بيان عقيدة أهل السنة والجماعة مدلاً عليها بالأدلة القطعية البرهانية ، ولكننا نراه يعتني برَدِّ شبه المعتزلة والحشوية ، نرى هذا جلياً في الصفحة

الأولى من الكتاب ، وفي المقدمة ، وفي غالب التحريجات وإلى نهاية الكتاب ، ولم يكن حواراً للمعتزلة كمعتزلة ، بل مع من يحملُ العقلَ ما لا يستطيع ، ويأبى الاسترشاد إلا به ، ناسياً أن للعقل حدوداً ، وما وراء تلك الحدود لا تُرى إلا بنور الوحي وحكمة الرسول ، أما الحشوية وأهل الظاهر . . فكان حوارهم معهم في أبرز مسائلهم ؛ كأبحاث التنزيه والتقديس ، ولم يلتفت لهم كثيراً كعادة المتكلمين الذين يرون الحشوية وأذاليهم يشككون في نعمة العقل وميزانه وأنه مناط التكليف ، فكيف السبيل إليهم ؟!

لقد وضع الإمام في التمهيد الثالث من هذا الكتاب لمن وجَّه « الاقتصاد » ، فلا حاجة لتكرار ذلك ، ولكن لا بأس بالإشادة بموقف الإمام من علم الكلام عامة لنرى قدره عنده حين قال في نهاية هذا التمهيد :

(ولا يغرنك ما يهوّل به من يعظم صناعة الكلام من أنه الأصل ، والفقه فرع عنه ؛ فإنها كلمة حق ، ولكنها غير نافعة في هذا المقام ، فإن الأصل هو الاعتقاد الصحيح والتصديق الجزم ، وذلك حاصل بالتقليد ، والحاجة إلى البرهان ودقائق الجدل نادرة . . .)^(١) .

فلم يكن الإمام المتكلم النظّر الذي يحاول جعل ما لديه هو كل شيء وأصل كل شيء ، وكل أهل العلوم الباقية عالة عليه ليكبر بذلك ، بل الغزالي هو الإمام المتكلم والفقيه المتضلع والأصولي البارِع ، وعلم الكلام واحد من دائرة المعارف الغزالية .

هل قصّر الإمام بشواهد الكتاب والسنة ؟

إن أدركنا دور « الاقتصاد » والداعية لتأليفه ، ومكانه ولمن وجَّه . . علمنا أن هذا السؤال لا يَرِدُ أصلاً .

كل الطوائف الإسلامية تلجأ إلى القرآن وتستدل به ، ولكن . . بفهم مَنْ ؟ الكل يفسر القرآن بفهمه ومنطقه ، فكيف هو السبيل للخلاص من هذا الإشكال ؟ ليس أمام الغزالي وإخوانه من متكلمي أهل السنة إلا الالتجاء إلى ميزان هذا الفهم ، وإلى بدهيات العقل ومسلماته ، فليست المسألة إذن هي القفز فوق أدلة الكتاب والسنة ، بل هي تحاكم لقاضي

(١) انظر (ص ٧٩) ، ويؤكد هذا المعنى في « الكشف والتبيين في غرور الخلق أجمعين » (ص ٤٣) .

لا يُختلف عليه ولو كان حوارنا مع الفلاسفة والزنادقة فضلاً عن فرق المسلمين .

من هنا كانت الداعية لهذا المسلك الاستدلالي الذي رамه المؤلف رحمه الله تعالى في « الاقتصاد » و « التهافت » ، لو لم يفعل ذلك وولج ما أباه عليه الخصم . . لوقع الغزالي من قبل خصومه في معركة التأويل والجمود دون طائل ، ولباء « الاقتصاد » وغيره بالفشل الذريع ، فهل كان التحاكم لما لا نختلف عليه تعسفاً ؟!

هل كان الغزالي أشعرياً في « الاقتصاد » ؟

وليس الغرض تصنيف الإمام تحت فرقة من فرق عصره ، وكل الفرق يدعي أنه على الحق وغيره على الباطل ، ولكن الحديث عن الغزالي الحرّ العظيم الذي كان لا يرى الحق حكراً على أحد ، وأن فرقة لا تخلو من كلمة حق مهما غلت ، فكان شديد الحرص على النَّصَف ، بُعد ما يكون عن الانتصار لرؤاه ، لا تسكره الأسماء الكبيرة ، ولا يعوّل إلا على ما يمليه نسان الحق وهو يراقب الله .

وانتسابه إلى المدرسة الأشعرية أمر حتم ، ذكر ذلك غالب المترجمين ، وعلى رأسهم نحافظ ابن عساكر في « تبين كذب المفترى » ، وأكد ذلك الحافظ المؤرخ الياضي في « مرآة نجان » .

وما الشيء الذي فعله الإمام أبو الحسن الأشعري رحمه الله تعالى ليتنسب أهل السنة إليه ؟ ما زاد رحمه الله عن أن قام إلى عقيدة أهل السنة والجماعة فصاغها بأسلوب يتناسب مع نظوراء الجديدة ، لم يغير فيها ولم يبدل ، بل قابل أفكار المبتدعين من الفرق الأخرى بقوال أهل السنة وإن لم تكن ناطقة بها بعدُ على سبيل التفصيل ؛ فقالت المعتزلة بنفي نصفات فأثبتها ، وبخلق أفعال العباد للعباد فأثبت أنها من خلق الله تعالى ، وهكذا دواليك ، فهل كان هذا بدعاً من القول ؟ أولاً يحق لنا أن نعتب على الإمام الأشعري الذي نأه الله هذه المقدرة العجيبة في الذب عن حياض السنة إن هو لم يفعل ما فعل ؟! ^(١)

إن الغزالي أشعري على هذه الطريقة ليس إلا ، طريقة المتكلمين من الأشاعرة

(١) والغزالي يومها كالأشعري بالأس ، في عصر يحارب فيه الإسلام تحت راية القرآن والسنة .

والماتريديّة عموماً وإن غلبت عليه المسحة الأشعرية ، ومع هذا كله ، ومع ترسّمه لطريق
شيخه الجويني مبدع « الشامل » و « الإرشاد » و « اللمع » و « النظامية » . . نرى الإمام الغزالي
يخرج عن السرب لا لحب الشهرة الذي هو اليوم بلاء العصر ، بل لأن الحق شرعة للجميع ،
واقراً له - إن شئت - في « الاقتصاد » :

(فأورد على فهم العامي المعتزلي مسألة معقولة جلية ، فيسارع إلى قبولها ، فلو قلت
له : إنه مذهب الأشعري . . لنفر وامتنع عن القبول ، وانقلب مكذباً بعين ما صدّق به مهما
كان سيئ الظن بالأشعري ؛ إذ كان قبح في نفسه ذلك منذ الصبا ، وكذلك نقرر أمراً معقولاً
عند العامي الأشعري ثم نقول له : إن هذا قول المعتزلي . . فينفر عن قبوله بعد التصديق
ويعود إلى التكذيب .

ولست أقول : هذا طبع العوام ، بل هو طبع أكثر من رأيت من المترسمين باسم
العلم . . .)^(١)

فإن رأيت الغزالي يخالف الإمام الأشعري في بعض مقالاته . . فلا تعجب ؛ لأنك إن
حققت . . رأيت أنه مال إلى قول لا يخرج به عن دائرة أهل السنة ، بل هو أمر اجتهادي فيه
بحبوحة وسعة ، فقد تراه ماتريدياً في بعض أقواله ، أو محرراً للأصول رافضاً طريقة معينة
فيها ؛ كرفضه لكثير من مسالك التكفير التي قررها حشداً من أهل السنة ، والميل إلى طريق
واحد لخصه في « الاقتصاد » وفصله في « فيصل التفرقة » .

هذه الحرية المنضبطة أزعجت بعض الأئمة العظماء غيراً على الإمام الأشعري ، فقد
حنق العلامة المازري رحمه الله لذلك ، والمازري من أشد الناس تعصباً للأشعري ، حتى
قال ابن السبكي :

(وكان مصمماً على مقالات الشيخ أبي الحسن الأشعري رضي الله عنه ، جليلها
وحقيرها ، كبيرها وصغيرها ، لا يتعداها ، ويبدع من خالفه ولو في التزر اليسير والشيء
الحقير . . .

(١) انظر (ص ٢٢٨) .

وإمام الحرمين وتلميذه الغزالي وصلا من التحقيق وسعة الدائرة في العلم إلى المبلغ الذي يعرف كل منصف بأنه ما انتهى إليه أحد بعدهما ، وربما خالفا أبا الحسن في مسائل من علم الكلام ، والقوم - أعني : الأشاعرة - لا سيما المغاربة منهم يستصعبون هذا الصنع ، ولا يرون مخالفة أبي الحسن في نقيير ولا قطمير . . .)^(١)

وليت الأمر انتهى هنا ، بل اتُّهم الإمام بعكس هذه التهمة تماماً ، إذ قيل : إنه كان معطلاً للحركة الفكرية في عصره ، دار في فلك واحد حذر أن يخرج عنه ، وغاية الرد على هؤلاء :

الغزالي الذي شَنَّ حرباً شعواء على الحشوية والقدرية يتهم بتعطيل العقل ؟! كبرت كلمة تخرج من أفواههم .

وخلاصة القول : لم تكن الحرية الفكرية للإمام الغزالي حرية عشوائية ، فما ذهب له بعض الباحثين من ميله لبعض أفكار الاعتزال الخالصة سوء فهم بلا ريب ، كما صرح بعضهم أن مذهبه في رؤية الله هو مذهب أهل الاعتزال ، وهذا خطأ شنيع مردود ، بل هو قول أهل السنة من الأشاعرة والماتريدية ، ولكن شُبِّه لهم لشدة تحريه في التنزيه رداً على الحشوية وأذيالهم .

الأسبقيات العلمية للإمام الغزالي :

لا يكاد يخلو كتاب لهذا العبقرى من سبق علمي أو لفحة فكرية تستحق التأمل ، وفي « الاقتصاد » شيء من هذا ، فالغزالي الذي صاغ نظرية المقاصد التي ابتكرها شيخه الجويني وشرحها بعده الشاطبي . . يحدثننا في هذا الكتاب عن نظريتين هامتين ، واحدة في مجال 'علوم الإنسانية ، وهي نظرية (أمان اللغة) بين العقل وبين اللغة والشرع^(٢) .

والثانية هي نظرية (سبق التصور إلى العكس) والتي منها ما يسمى بنظرية (الاقتران

(١) طبقات الشافعية الكبرى (٦ / ٢٤٤) ، حتى قال العلامة المازري رحمه الله تعالى : (من خطأ شيخ السنة أبا الحسن الأشعري . . فهو المخطيء) وهذه كلمة حق إن كانت في مجمل أقوال الإمام .

(٢) انظر (ص ١١٢) .

الشرطي) ، وهذه النظرية تحدث عنها بإسهاب في « الاقتصاد »^(١) و « المستصفى »^(٢) وقد سبقه إلى أجزاء منها ابن سينا الطبيب الرئيس .

ولا أرى مكاناً لبسط القول في هذا ، بل لتتسع صفحات الكتاب مع ما كتب عن الغزالي في هذا الجانب بتأدية الغرض ، وإنما أردت لفت النظر إلى ذلك ؛ لنعرف قدر السادة الأسبقين وما لهم من عظيم المنة في أعناقنا ، إذ نحن اليوم تبهر أبصارنا نظريات علمية ملأت الدنيا وأسلافنا سبقوا إلى تقريرها من ألف عام !

كلمة جامعة لأسلوب الإمام الغزالي :

حرص الغزالي رحمه الله تعالى على تقديم الجديد وأبى حكاية أقوال السابقين مجردة عن شخصه ، وكان أميناً غاية الأمانة في نقله وتقرير مذهب خصومه ، وهو وإن شابه شيخه الجويني في كثير من أبحاث كتبه^(٣) . لكنه بقي مدرسة برأسه ، يُظلم إن قيل بتبعيته له أو للباقلاني والأشعري إلا في الخطوط العامة التي لا يُختلف فيها وليست هي محل نظر أصيل . وهو على حبه للموسوعية في عرض أفكاره يميل للاختصار ، فإن أطال . رأيت إطالته غير ممجوجة لمناسبتها لحال المباحث التي يطيل فيها .

والغزالي مهذب غير هيّاب ، لا يترك عويصة إلا ويأتي عليها بكل جرأة وجهارة ، يبينها ويشرحها ، فإن خالفت الحق . دحضها وأظهر عوارها .

آمن الغزالي بالإصلاح الفكري الهادئ ، فتراه في كتبه كلها يجهر بهذا الإصلاح ويسلك له طريق الرفق واللين ، يتجلى ذلك في نظراته الأصولية الشاملة ، واتخاذة قوانين ضابطة ؛ كضبطه للتأويل ، وللدلالات اللغوية ، وإدراكه لما يسمى بفقہ الخلاف وأدب الحوار .

فهذه معالم عامة يجدها القارئ في هذا الكتاب وغيره من كتب الإمام ، من المناسب بيانها ؛ لتجلية منهجية قراءة تأليفه بشكل عام .

* * *

(١) انظر (ص ٢٢٧) .

(٢) المستصفى (١٨٨/١) ، المنقذ من الضلال (ص ٥٤) .

(٣) إذ نرى « الاقتصاد » يقترب من « الإرشاد » في كثير من مسائل الكلام وطرائق العرض .

وَصْفُ النُّسخِ الْخَطِّيةِ

تم اعتماد ست نسخ خطية ، إحداهن في غاية النفاسة ، وهي النسخة المرموز لها بـ(و) ، فهي قريبة عهد من المؤلف رحمه الله ، بينها وبين وفاته اثنتا عشرة سنة ، هذه النسخة رفعت عن « الاقتصاد » التشويه والدخن الذي اعتوره في سالف الطبعات ، وقدمت له خدمة جليلة إذ أعادته لموقعه الصحيح في جلاء العبارة .

وهذه النسخ هي :

الأولى : نسخة كلية اللغة والتاريخ والجغرافيا بأنقرة برقم (٤١٢٩ - ١) ، وهي نسخة للمبارك بن محمد الجزري ، استنسخها سنة (٥٦٣ هـ) ، وتقع في (٦٣) ورقة .
ورُمِزَ لها بـ(أ) .

الثانية : نسخة مكتبة آيا صوفيا برقم (٢١٨٢) ، ناسخها المهدي الجعفر بن الجعفر ، بتر منها زهاء عشر ورقات وتممت من غيرها ، وتقع في (٥٥) ورقة ، وكتبت سنة (٥٧٠ هـ) .

ورُمِزَ لها بـ(ب) .

الثالثة : نسخة مكتبة نور عثمانية برقم (١٦٨٧) ، وتقع في (١٠٨) ورقة ، وكتبت سنة (٩٢١ هـ) .

ورُمِزَ لها بـ(ج) .

الرابعة : نسخة المكتبة السليمانية برقم (٦٥٠) ، وهي مدونة ضمن مجموعة استنسخت من قبل علي بن أبي بكر القرشي سنة (٨٠٩ هـ) .

ورُمِزَ لها بـ(د) .

الخامسة : نسخة دار الكتب المصرية .

وهي مدونة ضمن مجموع فيه بعض تأليف أبي حامد الغزالي رحمه الله ؛ كـ « فيصل
التفرقة » ، وهي مجهولة التاريخ .
ورمز لها بـ (هـ) .

السادسة : وهي النسخة الأم ، وهي من مكتبة تشتربيني برقم (٣٣٧٢) ، وهي نسخة
مصححة مقابلة مضبوطة ، كتبت في (١٧) محرم سنة (٥١٧ هـ) ، وصححها في سنة
(٧٩٣ هـ) صدقة بن سليمان وحشّي عليها ، إضافة إلى تعليقات مثبتة عليها مذ كتبت .
وتقع في (٨١) ورقة ، مبتورة من أولها قدر (٣) ورقات تقريباً ، خطها نسخ معتاد
واضح .

تميزت هذه النسخة بحلّ كثير من الإشكالات وتقويم عوج كثير من العبارات ، بعضها
في غاية الأهمية ، تقاربها في ذلك نسخة المرتضى الزبيدي المرموز لها بـ (هـ) ، وتليهما
النسختان (أ) و (د) وفي الذيل (ب) و (ج) على أن واحدة لم تفت دون فائدة .

* * *

مَنْهَجُ الْعَمَلِ فِي الْكِتَابِ

كانت العناية منصرفةً مع الورقة الأولى من « الاقتصاد » لإخراجه نصّاً سليماً بعيداً عن التحريف والخلل الذي ألمّ به ، وهذه بحق هي الخدمة الأجلّ التي تقدّمها له ، بل وهي الأصعب في مراحل إخراجه ، فـ « الاقتصاد » لم يعنَ بالمسائل الكلامية العويصة والغامضة ، ولا بالمصطلحات الثقيلة على أسماع من لم يألّف كتبَ علم الكلام لندعي الصعوبات العلمية في طياته ، ولكن عاصفة فروق النسخ التي بدأت مع سطوره الأولى تصاحبه إلى الأخيرة منها . كانت هي السبب الرئيس في تركيز العناية الفائقة لخدمة وسلامة النص ، وَلَكُمْ تشكُّي قراء « الاقتصاد » من هذه الآفة .

وكانت النسخة (و) المستمَدَّة الذي يصلح الخلل الذي تكاثر في نسخ وطبعات « الاقتصاد » ، فلا تدع إشكالاً دون حلّ ، ولا عويصة دون بيان .

ولقد أحسن كل من الأستاذين إبراهيم آكاه جوبوقجي وحسين آتاي في تقديم نسخة من كتابنا هذا بأقل قدر ممكن من الأخطاء العلمية والمطبعية ، معتمدين النسخ التي عولنا عليها غير النسخة الأم (و) ، وساقتهما أمانتهما العلمية لإثبات كل الفروق التي صادفتها في تحقيق الكتاب ، ولكن هذه الخدمة الجليلة كانت سبباً رئيساً في إشغال الذهن بالخطأ عن الصواب ، وبخلق تكاليفات ممجوجة بين الباحثين في ترجيح فرق عن آخر ، وليس لنسخة كلمة قاطعة ، ولكنها بقيت أفضل النسخ المتداولة بين أيدي الدارسين والباحثين .

غير أن مكانة « الاقتصاد » بكونه من أبرز الحلقات العلمية في دراسة العقيدة الإسلامية . فرضت علينا أمراً آخر لا يقلُّ عن سلامة النص أهميةً ، وهو اتباع منهج علمي في تحقيق ودراسة هذا السفر العظيم كان بحاجة إليه ، يتلخص فيما يلي :

أولاً : خدمة نصية للكتاب :

تمثّلت في إعداد عناوين جانبية تقرّب مضمون القطعة بعبارة وجيزة تلخّص فكرها ؛

وذلك لقلة عناوين الكتاب وغزارة أفكاره ، ولسرعة الوصول إلى غرر مسأله .

هذا بالإضافة لاتباع منهج في علامات الترقيم يريح القارئ من عناء العبارة ، ويجد فيه متناً من طولها ، مع شُكْلِ يزيد الجملة بهاءً ووضوحاً .

ثم قمنا بإعداد فهرس تفصيلي لموضوعاته ، مع بعض الفهارس الفنية التي تعين الباحثين .

ثانياً : خدمة علمية للكتاب :

وتمثلت بالاستفادة قدر المتاح من نصوص السابقين من متكلمي أهل السنة ؛ ممن كان قبل الغزالي أو جاء بعده ، فتمَّ عرض كثير من مسائل « الاقتصاد » على الإمام الباقلاني والجويني وعبد القاهر البغدادي ، وعلى الفخر الرازي والسعد التفتازاني وابن الهمام ، وعلى العلامة البحر الزبيدي الذي شرح أمانات مسائل « الاقتصاد » شرحاً نفيساً عارضاً لأقوال السادة الماتريدية في كتابه العظيم « إتحاف السادة المتقين » .

ولقد صوّر الغزالي رحمه الله تعالى ضيق حوصلة المعتزلة في فهم كثير من المرادات عند أهل السنة ، وفي تمسكهم بأفكارهم مبتعدين عن جادة الصواب في ساحات يتعثر العقل فيها ويصرح بعجزه ، وكان رحمه الله في غاية النزاهة عند حكاية أقوالهم ومناقشة آرائهم .

وأفكار المدرسة الاعتزالية قائمة إلى يومنا هذا ، تتنقع تارة وتظهر أخرى ، والكلام في العقيدة يحتاج إلى أتم الصراحة ، فالعقائد السرية هي أوهام جبانة تخاف من نسمة اليقين ، وليكون قارئ « الاقتصاد » على اطلاع يطمئن به ويستريح إليه . . قمت بإيراد أقوال أهل الاعتزال محكية من كتبهم ، ورأيت أن القاضي عبد الجبار الهمداني الأصولي البارع والفقيه الشافعي النظار المتكلم هو صاحب أعظم موسوعة كلامية في عصره ، جسّد فيها آراء المعتزلة عموماً ، وبالأخص آراء شيخي المعتزلة أبي علي وأبي هاشم الجبائين ، فاتخذت من كتابه « المغني في أبواب التوحيد والعدل » أبرز مرجع لتخريج أهم وأكبر مسائلهم ، ليتجلى للقارئ الكريم عظمة الغزالي الإمام النزيه الذي صوّب سهام نقده - بلا شك - إلى هذا المتكلم النحرير من أئمة الاعتزال .

ولكم أفدنا كذلك في دراسات وتعليقات علمائنا المحدثين الذين هضموا فكر الغزالي أو قاربوا ، أو هم ممن كانت لهم اليد الطولى في الذب عن حياض عقيدة أهل السنة والجماعة ، من أمثال الجهابذة الذين بسطوا العقيدة بلغة العصر ، كأستاذنا العلامة الدكتور محمد سعيد رمضان البوطي ، وفضيلة الشيخ عبد الرحمن حسن حبنكة ، ومن قبلهما العلامة محمد الهاشمي في سلسلته العَقَدِيَّة .

ومن محاسن المواهب أن تصل إلينا نسخة من « خلاصة الاقتصاد » للأستاذ المحقق المدقق سعيد فودة حفظه الله ونفع به ، لَخَّصَ فيها « الاقتصاد » وأوضح مسائله ، وكنت قد أفدت منها في بعض المواطن فأجزل الله مثوبته وأجره .

وغيرهم من أقلام المحدثين ممن قرب عهده أو بعد ، ولا نبالغ إن قلنا : كانت أنفاس الغزالي في هذا الفن تتابعُ ، وقلَّ أن يخلو مُؤَلَّفٌ من كلمةٍ محررة له ، أو لفظة محققة ، أو لمسة أسلوبية من مخلفه رحمه الله تعالى .

وملخص المراحل التي مرَّ بها هذا الكتاب :

- تم اعتماد النسخة (و) كأصل ، فبعد نسخها قوبلت على باقي النسخ الخطية ، مع إثبات أهم الفروق التي يمكن أن تعتبر .
- تحلية الكتاب بمنهج ترقيمي علمي وهو المنهج المعتمد من قبل الدار .
- شَكل الكتاب شكلاً موضحاً ومبيناً .
- تخريج جميع الأحاديث والآثار والأقوال وعزوها .
- شرح وبيان المشكل من الكلمات وبعض العبارات .
- تخريج أقوال المعتزلة من كتبهم .
- حكاية أقوال السادة الماتريدية من كتبهم في أبرز مسائلهم التي خالفوا بظاهرها أقوال السادة الأشاعرة .

- وضع عناوين جانبية تلخص فكر المقطع المجاور لها .

- إعداد فهرس فنية وتفصيلية للكتاب .

وبعدُ :

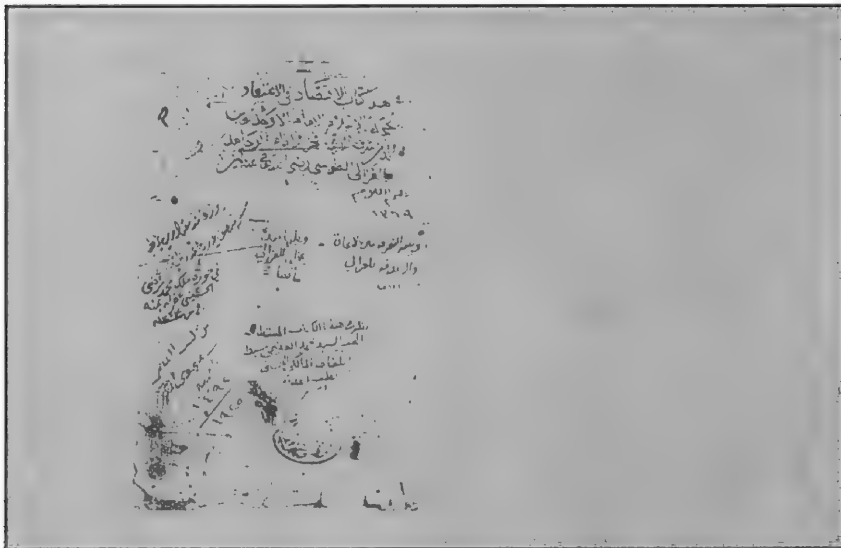
فادّعاءُ الجهد بجوار ما قدّمه أولئك السادة الأبرار من علماء سلفنا الصالح . . لهو ضربٌ
من التبجح السافر الرخيص ، وتطاول قزميٌّ على مقاماتِ نحن اليوم دون عتباتها!
ولكنّه قرع لأبواب القبول ، واستفتاح لمعارج الوصول ، ونحن نستترُ بظلّ أولئك
السادة ؛ لنطوي الطريق إلى سليم قلوبهم ، علّهم يكونون من جملة الشفعاء في يوم يفرُّ
الحبيب من حبيبه إلا المتقين .
راجين من غاية معرفته العجز عن معرفته ألا نُحرم من ارتشاف حلاوة الإيمان وبرد شراب
اليقين .

﴿رَبَّنَا اقْبَلْ مِنَّا إِنَّكَ أَنْتَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ﴾

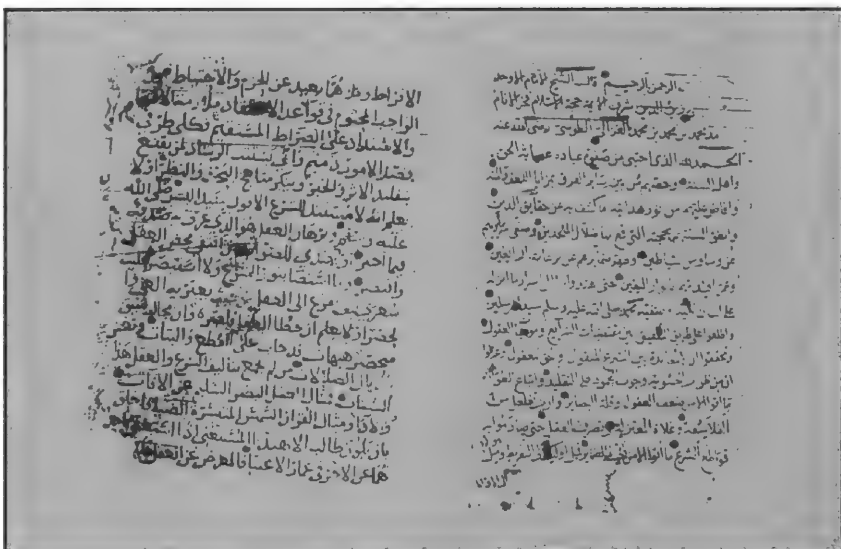
وكتبه

أنس محمد عدنان الشفاوي

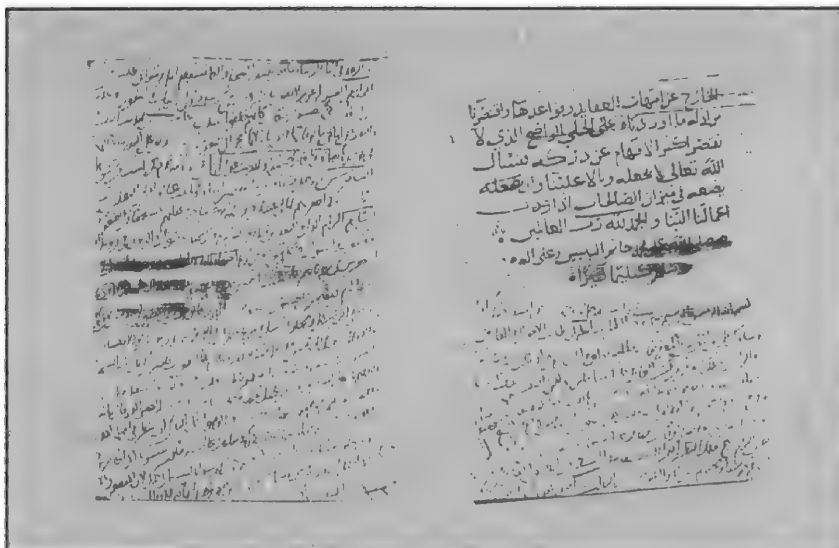
صُورُ الْمَنَظُومَاتِ الْمُشْتَعَانِ بِهَا



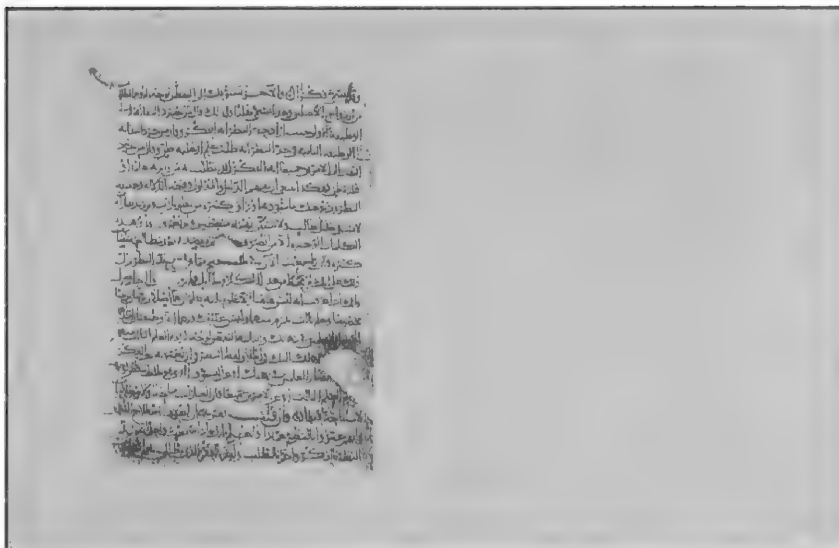
راموز ورقة العنوان للنسخة (هـ)



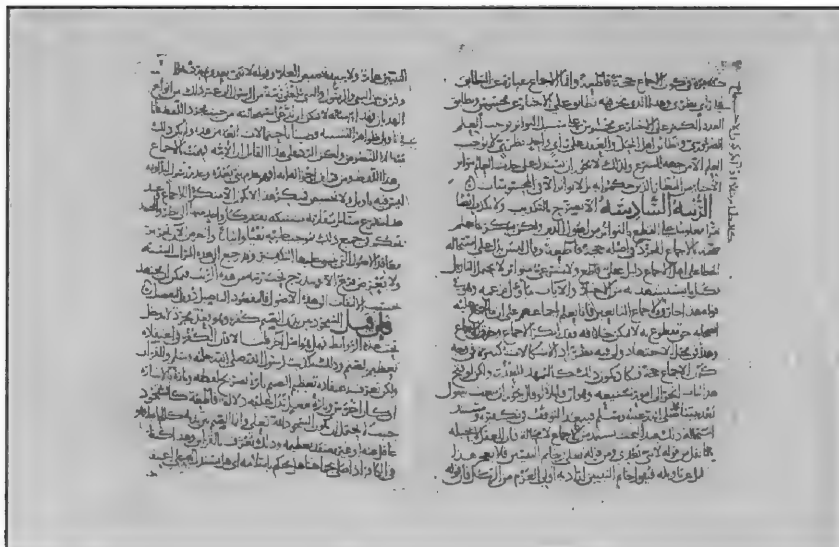
راموز الورقة الأولى للنسخة (هـ)



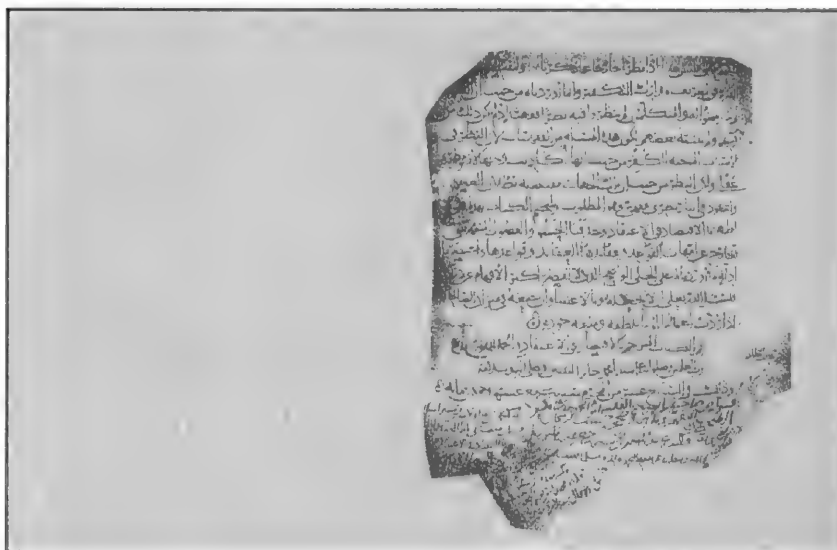
راموز الورقة الأخيرة للنسخة (هـ)



راموز الورقة الأولى للنسخة (و)



راموز الورقة ما قبل الأخيرة للنسخة (و)



راموز الورقة الأخيرة للنسخة (و)

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ وَبِهِ نَسْتَعِينُ

قال الشيخ الإمام ، حجة الإسلام ، أبو حامد محمد بن محمد بن محمد الغزالي قدس الله روحه :

الحمد لله الذي اجتنب من صفوة عباده عصابة الحق وأهل السنة ،
وخصهم من بين سائر الفرق بمزايا اللطف والمنّة ، وأفاض عليهم من نور
هدايته ما كشف لهم به عن حقائق الدين ، وأنطق ألسنتهم بحججه التي قمع
بها ضلال الملحدين ، وصفى سرائرهم عن وساوس الشياطين ، وطهر
ضمائرهم عن نزغات الزائغين ، وعمر أقدسهم بأنوار اليقين ؛ حتى اعتدوا
بها إلى أسرار ما أنزله على لسان نبيه وصفيه محمد سيد المرسلين ، صلى الله
عليه وعلى آله أجمعين ، فاطلعوا على طريق التلفيق بين مقتضيات الشرائع
وموجبات العقول ، وتحققوا أن لا معاندة بين الشرع المنقول والحق
المعقول ، وعرفوا أن من ظن من الجشوية وجوب الجمود على التقليد واتباع
نظواهره .. ما أتوا إلا من ضعف العقول وقلة البصائر ، وأن من تغلغل من
فلاسفة وغلاة المعتزلة في تصرف العقل حتى صادموا به قواطع الشرع ..
ما أتوا إلا من خبث الضمائر .

فميل أولئك إلى التفريط ، وميل هؤلاء إلى الإفراط ، وكلاهما بعيد
عن الحزم والاحتياط ، بل الواجب المحتوم في قواعد الاعتقاد .. ملازمة
لاقتصاد والاستداد على الصراط المستقيم ، فكلا طرفي قصدي الأمور
ديم^(١) .

(١) عجزيت مشهور ، وقيله :

عليك بأوساط الأمور فإنها طريق إلى نجح الصواب قويم

وَأَتَى يَسْتَتِبُّ الرِّشَادُ لِمَنْ يَقْنَعُ بِتَقْلِيدِ الْأَثَرِ وَالْخَبَرِ ، وَيَنْكُرُ مَنَاهَجَ الْبَحْثِ
وَالنَّظَرِ ؟ ! أَوَلَا يَعْلَمُ أَنَّهُ لَا مُسْتَدَّ لِلشَّرْعِ إِلَّا قَوْلُ سَيِّدِ الْبَشَرِ ، وَبِرْهَانُ الْعَقْلِ
هُوَ الَّذِي عَرَفَ صِدْقَهُ فِيمَا أَخْبَرَ ؟ !

وكيف يهتدي للصواب من اقتفى محضَ العقل واقتصر ، وما استضاء
بنور الشرع ولا استبصر ؟ !

فليت شعري ؛ كيف يفزع إلى العقل حيث يعتريه العيُّ والحَصَرُ ؟ ! أَوَلَا
يعلم أَنَّ خُطَا الْعَقْلِ قَاصِرَةٌ ، وَأَنَّ مَجَالَهُ ضَيِّقٌ مُنْحَصِرٌ ؟ !

هيهات هيهات ! قد خَابَ عَلَى الْقَطْعِ وَالبَتَاتِ^(١) ، وَتَعَثَّرَ بِأَذْيَالِ
الضَّلَالَاتِ . . من لم يجمع بتأليفِ العقل والشرع هذا الشتات .

فمثالُ العقل البصرُ السليم عن الآفات والأدواء ، ومثالُ القرآن الشمسُ
المنتشرةُ الضياءَ ، فأخلقُ بأن يكونَ طَالِبُ الْإِهْتِدَاءِ ، الْمُسْتَغْنِي بِأَحَدِهِمَا عَنِ
الْآخَرِ فِي غَمَارِ الْأَغْيَاءِ ؛ فَالْمَعْرُضُ عَنِ الْعَقْلِ اكْتِفَاءً بِنُورِ الْقُرْآنِ مِثَالُهُ :
الْمَعْرُضُ لِنُورِ الشَّمْسِ مَغْمُضًا لِلْأَجْفَانِ ، فَلَا فَرْقَ بَيْنَهُ وَبَيْنَ الْعُمَيَّانِ ؛
فَالْعَقْلُ مَعَ الشَّرْعِ نُورٌ عَلَى نُورٍ ، وَالْمَلَا حِظٌّ بِالْعَيْنِ الْعُورَاءِ لِأَحَدِهِمَا عَلَى
الْخُصُوصِ مُتَدَلٍّ بِحَبْلِ غُرُورٍ^(٢) .

وسيتضحُ لك أَيُّهَا الْمَتَشَوِّفُ إِلَى الْإِطْلَاعِ عَلَى قَوَاعِدِ عَقَائِدِ أَهْلِ السَّنَةِ ،
الْمُقْتَرَحُ تَحْقِيقُهَا بِقَوَاطِعِ الْأَدَلَّةِ^(٣) : أَنَّهُ لَمْ يَسْتَأْثِرْ بِالتَّوْفِيقِ لِلْجَمْعِ بَيْنَ الشَّرْعِ

أهل السنة هم
الموفقون للجمع
بينهما

=
وَلَا تَكْ فِيهَا مُفَرِّطًا أَوْ مُفَرِّطًا كَلَا طَرَفِي قَصْدُ الْأُمُورِ ذَمِيمٌ
انظر « خزانة الأدب » (١٢٢ / ٢) .

(١) فِي (د) : (حَادٍ عَنِ الْحَقِّ وَالثَّبَاتِ) ، وَالْمُرَادُ بِالْمُثَبِّتِ : خِيبة السائر الذي أَرخى للعقل
العنان ولم يلجمه بلجام الشرع ، فانبثَّ ولم يقطع ، وَ « الْمُنْبِثُّ لَا أَرْضًا قَطَعَ ، وَلَا ظَهْرًا
أَبْقَى » .

(٢) وَبَيَّنْ تَلَازَمَ الْعَقْلِ وَالشَّرْعِ الْمُؤَلَّفُ رَحِمَهُ اللَّهُ بِأَمْثَلَةِ مَاتَعَةٍ فِي « مَعَارِجِ الْقُدْسِ » (ص
٥٧) .

(٣) الْمُقْتَرَحُ : الْمُخْتَبَرُ لِلشَّيْءِ الْمَجْتَبَى لِأَحْسَنِهِ .

والتحقيق فريقٌ سوى هذا الفريق .

فاشكر الله تعالى على اقتفائك لآثارهم ، وانخراطك في سلك نظامهم ،
ودخولك في غمارهم ، واختلاطك بفرقتهم ، فعساكَ أن تحشرَ يومَ القيامة
في زمرتهم .

نسألُ اللهَ تعالى أن يصفِي أسرارنا عن كدوراتِ الضلال ، ويغمرها بنور
الحقيقة ، وأن يخرسَ السنتنا عن النطق بالباطل ، وينطقها بالحق
والحكمة ، إنَّه الكريمُ الفاضلُ المنَّة ، الواسعُ الرحمة .

* * *

باب

في التعريف بهذا
الكتاب

ولفتح الكلام ببيان اسم الكتاب ، وتقسيم المقدمات والفصول
والأبواب .

أما اسم الكتاب فهو :

« الاقتصاد في الاعتقاد »

وأما ترتيبه : فهو مشتمل على أربعة تمهيدات تجري مجرى التوطئة
والمقدمات ، وعلى أربعة أقطاب تجري مجرى المقاصد والغايات .

التمهيد الأول : في بيان أن هذا العلم من المهمات في الدين .

التمهيد الثاني : في بيان أنه ليس مهتماً لجميع المسلمين ، بل لطائفة
منهم مخصوصين .

التمهيد الثالث : في بيان أنه من فروض الكفايات ، لا من فروض
الأعيان .

التمهيد الرابع : في تفصيل مناهج الأدلة التي أوردتها في هذا الكتاب .

وأما الأقطاب المقصودة . . فأربعة ، وجملتها مقصورة على النظر في الله
تعالى :

فإننا إن نظرنا في العالم . . لم ننظر فيه من حيث إنه عالمٌ وجسمٌ وسماءٌ
وأرض ، بل من حيث إنه صنعُ الله .

وإن نظرنا في النبي . . لم ننظر فيه من حيث إنه إنسانٌ وشريفٌ وعالمٌ
وفاضل ، بل من حيث إنه رسولُ الله .

وإن نظرنا في أقواله . . لم ننظر فيها من حيث إنها أقوالٌ ومخاطباتٌ
وتفهيمات ، بل من حيث إنها تعريفٌ بواسطته من الله تعالى .

فلا نظرَ إلا في الله ، ولا مطلوبَ سوى الله ، وجميعُ أطراف هذا العلمِ يحصرُهُ النظرُ في ذات الله ، وفي صفات الله ، وفي أفعال الله ، وفي رسول الله وما جاءنا على لسانه من تعريف الله .

فهي إذن أربعةُ أقطابٍ :

القُطب الأول :

النظرُ في ذات الله تعالى : فنبينُ فيه وجودَهُ ، وأَنَّهُ قديمٌ ، وأَنَّهُ باقٍ ، وأَنَّهُ ليس بجوهرٍ ، ولا جسمٍ ، ولا عرضٍ ، ولا محدودٍ بحدٍّ ، ولا هو مخصوصٌ بجهةٍ ، وأَنَّهُ مرئيٌّ كما أَنَّهُ معلومٌ ، وأَنَّهُ واحدٌ .

فهذه عشر دعاوى نبينُها في هذا القُطبِ إن شاء الله تعالى .

القُطب الثاني :

في صفات الله تعالى : ونبينُ فيه أَنَّهُ حيٌّ ، عالمٌ ، قادرٌ ، مريدٌ ، سميعٌ ، بصيرٌ ، متكلمٌ .

وأَنَّ له حياةً ، وعلماً ، وقدرةً ، وإرادةً ، وسمعاً ، وبصراً ، وكلاماً .

ونذكرُ أحكامَ هذه الصفاتِ ولوازمَها ، وما يفرقُ فيها وما يجتمع فيها من الأحكامِ ، وَأَنَّ هذه الصفاتِ زائدةٌ على الذاتِ ، وقديمةٌ وقائمةٌ بالذاتِ ، ولا يجوز أن يكونَ شيءٌ من الصفاتِ حادثاً .

القُطب الثالث :

في أفعال الله تعالى : وفيه سبع دعاوى ، وهو أَنَّهُ لا يجبُ على الله تعالى التكليفُ ، ولا الخلقُ ، ولا الثوابُ على التكليفِ ، ولا رعايةُ صلاحِ العبادِ ، ولا استحيلُ منه تكليفُ ما لا يطاق ، ولا يجبُ عليه العقابُ على المعاصي ، ولا استحيلُ منه بعثةُ الأنبياءِ ، بل يجوز ذلك .

وفي مقدمة هذا القُطبِ بيانُ معنى الواجبِ والحسنِ والقبيحِ .

القطب الرابع :

في رسل الله ، وما جاء على لسان رسوله صلى الله عليه وسلم من الحشر والنشر ، والجنة والنار ، والشفاعة ، وعذاب القبر ، والميزان ، والصراط .

وفيه أربعة أبواب :

الباب الأول : في إثبات نبوة نبينا محمد صلى الله عليه وسلم .

الباب الثاني : فيما ورد على لسانه صلى الله عليه وسلم من أمور الآخرة .

الباب الثالث : في الإمامة وشروطها .

الباب الرابع : في بيان القانون في تكفير الفرق المبتدعة .

* * *

التمهيد الأول

في بيان أن الخوض في هذا العلم مهم في الدين

الحذر من تضييع
العمر فيما لا ينفع

اعلم : أن صرف الهمة إلى ما ليس بهمهم ، وتضييع الزمان بما عنه بد . .
هو غاية الضلال ونهاية الخسران ، سواء كان المنصرف إليه بالهمة : من
العلوم ، أم من الأعمال ؛ فنعوذ بالله من علم لا ينفع .

البحث عن السعادة
غاية المرام

وأهم الأمور لكافة الخلق نيل السعادة الأبدية ، واجتناب الشقاوة
الدائمة ، وقد ورد الأنبياء وأخبروا الخلق بأن الله تعالى على عباده حقوقاً
ووظائف في أفعالهم وأقوالهم وعقائدهم ، وأن من لم ينطق بالصدق لسانه ،
ولم ينطو على الحق ضميره ، ولم تنزئ بالعمل جوارحه . . فمصيره إلى
النار ، وعاقبته البوار .

نبية الرسول
بمعجزته العقل
للبحث عن الحقيقة
وتبتيها في النفس

ثم لم يقتصروا على مجرد الأخبار ، بل استشهدوا على صدقهم بأموار
غريبة ، وأفعال عجيبة خارقة للعادات ، خارجة عن مقدورات البشر ، فمن
شاهدها أو سمع أحوالها بالأخبار المتواترة . . سبق إلى عقله إمكان
صدقهم ، بل غلب على ظنه ذلك بأول السماع قبل أن يمعن النظر في تمييز
المعجزات عن عجائب الصناعات ، وهذا الظن البديهي أو التجويز
الضروري ينزع الطمأنينة عن القلب^(١) ، ويخشوه بالاستشعار والخوف ،
ويهيئجه للبحث والافتكار ، ويسلب عنه الدعة والقرار ، ويحذرّه مغبة
التساهل والإهمال ، ويقرّر عنده أن الموت آت لا محالة ، وأن ما بعد
الموت منطو عن أبصار الخلق ، وأن ما أخبر به هؤلاء غير خارج عن حيز
الإمكان .

(١) الطمأنينة هنا : الركون والارتياح لمعلوم ما قبل المعجزة ؛ من جحود الرسالة ونحو
ذلك ، أو هي خلو القلب عن الفكرة أصلاً .

فالحزم ترك التواني في الكشف عن حقيقة هذا الأمر ؛ فما هؤلاء^(١) - مع العجائب التي أظهروها في إمكان صدقهم قبل البحث عن تحقيق قولهم - بأقل من شخص واحد يخبرنا عند خروجنا من دارنا ومحل استقرارنا بأن سبعا من السباع قد دخل الدار فخذ حذرَكَ ، واحترز منه لنفسك جهداً .

فإننا بمجرد السماع ، إذا رأينا ما أخبر عنه في محل الإمكان والجواز . لا نقدم على الدخول ، بل نبالغ في الاحتراز ، فالموت هو المستقر والوطن قطعاً ، فكيف لا يكون الاحتراز لما بعده مهماً ؟ !

فإذن ؛ أهم المهمات أن نبحت عن قوله الذي قضى الذهن في بادئ الرأي وسابق النظر بإمكانه : أهو محالٌ في نفسه على التحقيق ، أو هو حقٌ لا شك فيه ؟

فمن قوله : إن لكم رباً كلّفكم حقواً ، وهو يعاقبكم على تركها ، ويثيبكم على فعلها ، وقد بعثني رسولاً إليكم لأبين ذلك لكم ؛ فيلزمنا - لا محالة - أن نعرف أن لنا رباً أم لا ؟ وإن كان . فهل يمكن أن يكون متكلماً حتى يأمر وينهى ، ويكلف ويبعث الرسل ؟ وإن كان متكلماً . فهل هو قادر على أن يعاقب ويثيب إذا عصيائه أو أطعناه ؟ وإن كان قادراً . فهل هذا الشخص بعينه صادق في قوله : أنا الرسول إليكم ؟

فإن اتضح لنا ذلك . لزمنا - لا محالة ، إن كنا عقلاء - أن نأخذ حذرنا وننظر لأنفسنا ، ونستحقر هذه الدنيا المنقرضة بالإضافة إلى الآخرة الباقية ، فالعاقل من ينظر لعاقبته ، ولا يغتر بعاجلته .

ومقصود هذا العلم إقامة البرهان على وجود الرب تعالى ، وصفاته ، وأفعاله ، وصدق رسوله كما فصلناه في الفهرست^(٢) ، وكل ذلك مهم لا محيص عنه لعاقل .

نصرة علم الكلام

(١) أراد رسل الله تعالى المؤيدين بالمعجزات الحسية والقولية ، المنقولة بالخبر المتواتر بعد موتهم .

(٢) فهرست هذا الكتاب ، انظر مقدمة المؤلف (ص ٦٨) .

تعريجة : فما هو
الباعث لذلك ؟

وجود الباعث
محرض على وجوب
الإخلاص في البحث

فإن قلت : إني لست منكراً لهذا الانبعاث للطلب من نفسي ، ولكني
لست أدري أنه ثمرة الجبلة والطبع ، أو هو مقتضى العقل ، أو هو موجب
الشرع ؟ إذ للناس كلام في مدارك الوجوب . . فهذا إنما تعرفه في آخر
الكتاب عند تعرضنا لمدارك الوجوب ، والاشتغال به الآن فضول ، بل
لا سبيل بعد وقوع الانبعاث إلا الانتهاض لطلب الخلاص ؛ فمثال الملتفت
إلى ذلك مثال رجل لدغته حية أو عقرب ، وهي معاودة للدغ ، والرجل قادر
على الفرار ، ولكنه متوقف ليعرف أن الحية جاءت من جانب اليمين أو من
جانب الشمال ؟ وذلك من أفعال الأغبياء والجهال .

نعود بالله من اشتغال بالفضول ، مع تضييع المهمات والأصول .

* * *

التمهيد الثاني

في بيان أن الخوض في هذا العلم - وإن كان مَرِهاً -
فهو في حق بعض الخلق ليس مَرِهاً ، بل المَرِهم لمرئهم تركه

اعلم : أن الأدلة التي نحررُها في هذا العلم تجري مجرى الأدوية التي يعالجُ بها مرضُ القلوب ، والطبيبُ المستعمل لها إن لم يكن حاذقاً ثاقبَ العقل رزينَ الرأي .. كان ما يفسده بدوائه أكثرَ مما يصلحه ، فليعلم المحصلُ لمضمون هذا الكتاب ، والمستفيد لهذه العلوم : أن الناس أربعُ فرق :

اختلاف الناس بما
تُكنُّ نفوسهم على
أربع فرق

الفرقة الأولى :

طائفة آمنَت بالله ، وصدَّقتُ رسوله ، واعتقدت الحقَّ وأضمرته ، واشتغلتْ إما بعبادةٍ وإما بصناعة ؛ فهؤلاء ينبغي أن يُتركوا على ما هم عليه ، ولا تحركَ عقائدهم بالاستحثاث على تعلُّم هذا العلم ، فإنَّ صاحبَ الشرع - صلوات الله عليه - لم يطالب العربَ في مخاطبته إياهم بأكثرَ من التصديق ، ولم يفرقَ بينَ أن يكونَ ذلك بإيمانٍ وعقدٍ تقليدي ، أو بيقينٍ برهاني .

طائفة القطرة السليمة
وحكم تعلم الكلام
في حقها

وهذا مما علِّمَ ضرورةً من مجاري أحواله في تركيته إيماناً من سبقَ من أجلافِ العربِ إلى تصديقه لا يبحث ولا برهان ، بل بمجرد قرينة ومخيلة سبقت إلى قلوبهم ، فقادتُها إلى الإذعان للحقِّ والانقياد للصدق ، فهؤلاء مؤمنون حقاً ، فلا ينبغي أن تشوشَ عليهم عقائدهم ؛ فإنه إذا تلبت عليهم هذه البراهين وما عليها من الإشكالات وحلُّها .. لم يؤمنَ أن تعلقَ بأفهامهم مشكلةً من المشكلات ، وتستولي عليها ولا تُمحى عنها بما يُذكرُ من طرق الحلِّ^(١) .

إنياته عليه السلام إيمان
أجلاف الأعراب
بوجود مخيلة تدلُّ
عليه

(١) الضمير في (عليها) و(عنها) عائد للأفهام .

سبب ترك السلف
الخوض في هذا
العلم

وعن هذا^(١) ؛ لم يُنقل عن الصحابة الخوض في هذا الفن^(٢) ؛
لا بمباحثة ، ولا بتدريس ، ولا تصنيف ، بل كان شغلهم العبادة والدعوة
إليها ، وحمل الخلق على مرآشدهم ومصالحهم في أحوالهم وأعمالهم
ومعاشهم فقط .

الفرقة الثانية :

طائفة أهل الكفر
والجحود التي تأبى
اتباع الحق

طائفة مالت عن اعتقاد الحق ؛ كالكفرة والمبتدعة : فالجافي الغليظ
منهم ، الضعيف العقل ، الجامد على التقليد ، المتمرن على الباطل من مبدأ
النشوء إلى كبر السن . لا ينفع معه إلا السوط والسيف ، فأكثر الكفرة
أسلموا تحت ظلال السيوف ؛ إذ يفعل الله بالسيف والسنان ما لا يفعل
بالبرهان .

تنبيههم بما يناسب
حالهم

وعن هذا ؛ إذا استقرأت تواريخ الأخبار . لم تصادف ملحمة بين
المسلمين والكفار إلا انكشفت عن جماعة من أهل الضلال مالوا إلى
الانقياد ، ولم تصادف مجمع مناظرة ومجادلة انكشفت إلا عن زيادة إصرار
وعناد ، ولا تظنن أن هذا الذي ذكرناه غرض من منصب العقل وبرهانه ،
ولكن نور العقل كرامة لا يخص الله بها إلا الآحاد من أوليائه .

وضع الشيء في
محلّه

والغالب على الخلق القصور والجهل ، فهم لقصورهم لا يدركون
براهين العقل ، كما لا تدرك نور الشمس أبصار الخفافيش ، فهؤلاء تضر
بهم العلوم كما تضر رياح الورد بالجعل^(٣) ، وفي مثل هذا قال الشافعي

(١) و (عن) في مثل هذا الموضع تفيد التعليل والتسبب ؛ أي : بسبب هذا لم ينقل . . . ،
واستعمال (عن) بهذا المعنى سيراه القاري الكريم متشراً في هذا الكتاب .

(٢) إلا على ندرة ، والنادر لا يحتم ، كالذي نقل عن سيدنا علي رضي الله عنه في مناظرة أهل
القدر ، وعن جبر الأمة ابن عباس رضي الله عنهما في مناظرة الخوارج ، وأجاب المؤلف
رحمه الله عن ذلك : أنه كان من الكلام الجلي الظاهر ، وفي محل الحاجة ، وذلك
محمود في كل حال . انظر « إحياء علوم الدين » (١ / ٩٩) .

(٣) عجز بيت للمتنبي وصدده : (بذي الغباوة من إنشادها ضرر) . انظر « ديوانه » (٣ / ٤٠) .

[من الطويل]

رضي الله عنه وأرضاه :

وَمَنْ مَنَعَ الْجُهَالَ عِلْماً أَضَاعَهُ وَمَنْ مَنَعَ الْمُسْتَوْجِبِينَ فَقَدْ ظَلَمَ^(١)

منع الجاهل علماً ضاعه ومن منع المستوجبين فقد ظلم

منع المستوجبين

الفرقة الثالثة :

طائفة اعتقدوا الحقَّ تقليداً وسماعاً ، ولكن خضوا في الفطرة بذكاء وفطنة ، فتنَّبَهُوا من أنفسهم لإشكالات شكَّكتهم في عقائدهم ، وزلزلت عليهم طمأنينَتَهُمْ ، أو قرعَ سمعَهُمْ شبهةٌ من الشُّبُه ، وجالت في صدورهم .

طائفة مومنة نزلت
باحتها الشُّبُه
والشكوك

فهؤلاء يجب التلطفُ بهم في معالجتهم بإعادة طمأنينَتِهِمْ وإماطة شكوكهم بما أمكنَ من الكلام المقنع المقبول عندهم ، ولو بمجرد استبعادٍ وتقبيح ، أو تلاوة آية ، أو رواية حديث ، أو نقلٍ كلامٍ من شخص مشهور عندهم بالفضل .

الندرج في العلاج

فإذا زال شكُّهُ بذلك القدر . . فلا ينبغي أن يشافه بالأدلة المحررة على مراسم الجدال ؛ فإن ذلك ربما يفتحُ عليه أبواباً أُخَرَ من الإشكالات ، فإن كان ذكياً فطناً لم يقنعه إلا كلامٌ بصيرُ على محكِّ التحقيق . . فعند ذلك يجوز أن يشافه بالدليل الحقيقي ، وذلك على حسب الحاجة ، وفي موضع الإشكال على الخصوص .

الفرقة الرابعة :

طائفة من أهل الضلال يُفَرَّسُ فيهم مخايل الذكاء والفطنة ، ويتوقعُ منهم قبول الحقِّ بما اعتراه في عقائدهم من الريبة ، أو بما يلين قلوبهم لقبول التشكيك بالجبلة والفطرة .

طائفة ضالة غير
مكابرة بؤنس منها
الميل إلى الحق

فهؤلاء يجب التلطفُ بهم في استمالتهم إلى الحق ، وإرشادهم إلى

(١) رواه البيهقي ضمن أبيات تدندن حول هذا المعنى ، مطلعها :

أَنْتَرُ دُرّاً بَيْنَ سَارِحَةِ النَّعْمِ أَنْظِمُ مَشُوراً لِرَاعِيَةِ الْغَنَمِ

« مناقب الشافعي » (٧٢ / ٢) .

التعصب داءٌ وبسِيءُ
وسيل شيطاني

الاعتقاد الصحيح لا في معرض المحاجة والتعصب ؛ فإنَّ ذلك يزيدُ في
دواعي الضلال ، ويهيجُ بواعث التمادي والإصرار ، وأكثرُ الجهالات إنما
رسخت في قلوب العوام بتعصب جماعة من جهال أهل الحق أظهروا الحق
في معرض التحدي والإدلاء ، ونظروا إلى ضعفاء الخصوم بعين التحقير
والإزراء ؛ فثارَتْ من بواطنهم دواعي المعاندة والمخالفة ، ورسخت في
نفوسهم الاعتقادات الباطلة ، وعُسِرَ على العلماء المتلطفين محوُّها مع ظهور
فسادها ، حتى انتهى التعصب بطائفة إلى أن اعتقدوا أن الحروف التي نطقوا
بها في الحال بعد السكوت عنها طولَ العمر قديمة^(١) !

التلطفُ والرحمة خيرُ
السُّبل

ولولا استيلاء الشيطان بواسطة العناد والتعصب للأهواء . . لما وجد مثلُ
هذا الاعتقادٍ مستقرّاً في قلب مجنون فضلاً عن قلبٍ عاقل ، فالمجادلةُ
والمعاندة داءٌ محض لا دواء له ؛ فليحترز المتدينُ منه جهده ، وليترك الحقد
والضغينة ، ولينظر إلى كافّة خلق الله بعين الرحمة ، وليستعن بالرفق واللطف
في إرشاد من ضلَّ من هذه الأمة ، وليتحفظ من النكد الذي يحركُ من الضالِّ
داعية الضلالة ، وليتحقق أنَّ مهيجَ داعية الإصرار بالعناد والتعصب معينٌ على
الإصرار على البدعة ، ومطالبٌ بعهدة إعانته في القيامة .

* * *

(١) وهم الحشوية المتمون إلى الظاهر ؛ حيث اعتقدوا بقدَم الحرف والصوت والرسم واللون
لكلام الله تعالى ، وكما قال إمام الحرمين الجويني رحمه الله تعالى : (ولا خفاء
بمراغمتهم لبديهة العقول في حكمهم بانقلاب الحادث قديماً) . « الإرشاد »
(ص ١٢٩) .

التمهيد الثالث في بيان أنَّ الاشتغال بهذا العلم من فروض الكفايات

اعلم : أنَّ التبخَّرَ في هذا العلم والاشتغال بمجماعه ليس من فروض الأعيان ، بل هو من فروض الكفايات .

فأما أنَّه ليس من فروض الأعيان . . فقد اتضح لك برهانه في التمهيد الثاني^(١) ؛ إذ تبَيَّن أنَّه ليس يجب على كافة الخلق إلا التصديق الجازم ، وتطهير القلب عن الريب والشك في الإيمان ، وإنَّما تصيرُ إزالةُ الشك فرضَ عينٍ في حقِّ من اعتراه الشكُّ .

فإن قلت : فلم صار من فروض الكفايات ، وقد ذكرت أن أكثر الفرق يضرونَّ ذلك ولا ينفعهم ؟

نحريرة : فلم هو من
فروض الكفايات ؟

فاعلم : أنَّه قد سبق أنَّ إزالة الشكوك في أصول العقائد واجبة ، واعتوارُ الشكِّ غيرُ مستحيل وإن كان لا يقع إلا في الأقل ، ثم الدعوةُ إلى الحق بالبرهان لمن هو مصرٌّ على الباطل ، ومحتمل بذكائه لفهم البراهين . . مهمٌّ في الدين ، ثم لا يبعدُ أن يثورَ مبتدعٌ ويتصدى لإغواء أهل الحق بإفاضة الشبهة فيهم ، فلا بد ممَّن يقاومُ شبهته بالكشف ، ويعارضُ إغواءه بالتقبيح ، ولا يمكنُ ذلك إلا بالعلم ، ولا تنفكُ البلادُ عن أمثال هذه الوقائع ، فوجب أن يكونَ في كل قطر من الأقطار وصقع من الأصقاع قائمٌ بالحق ، مشغولٌ بهذا العلم ، يقاومُ دعاة المبتدعة ، ويستميلُ المائلين عن الحق ، ويصنفي قلوبَ أهل السنة عن عوارض الشبهة ، فلو خلا عنه القطر . . خرجَ به أهل القطر كافةً ؛ كما لو خلا عن الطبيب والفقير .

توير البدع والشكوك
محتمل في كل زمان

(١) انظر (ص ٧٤) .

الاشتغال بالفقه في
بلد خلا عن فقيه
ومتكلم أولى؛ لعموم
الحاجة إليه

نعم ؛ من أنس من نفسه تعلّم الفقه أو الكلام ، وشَغَر الصقْع عن القائم بهما^(١) ، ولم يتسع زمانه للجمع بينهما ، واستفتى في تعيين ما يشتغل به منهما . . أوجبنا عليه الاشتغال بالفقه ؛ فإن الحاجة إليه أعمّ ، والوقائع فيه أكثر ، فلا يستغني أحدٌ في ليله ونهاره عن الاستعانة بالفقه ، واعتوار الشكوك المُخَوِجَةِ إلى علم الكلام نادرٌ بالإضافة إليه ، كما أنه لو خلا البلد عن الطبيب والفقيه . . كان الاشتغال بالفقه أهمّ ؛ لأنّه يشترك في الحاجة إليه الجماهير والدهماء^(٢) ، وأما الطبّ . . فلا يحتاج إليه الأصحاء ، والمرضى أقلّ عدداً بالإضافة إليهم ، ثم المريض لا يستغني عن الفقه كما لا يستغني عن الطب ، وحاجته إلى الطبّ لحياته الفانية ، وإلى الفقه لحياته الباقية ، وشتان ما بين الحياتين .

فإذا نسبت ثمرّة الطبّ إلى ثمرّة الفقه . . علمت أن ما بين الثمّرين ما بين الثمرتين ، ويدلّك على أن الفقه أهمّ العلوم ؛ لاشتغال الصحابة بالبحث عنه في مشاوراتهم ومفاوضاتهم ، ولا يغرنك ما يهوّل به من يعظّم صناعة الكلام من أنّه الأصل ، والفقه فرعٌ له ؛ فإنّها كلمة حقّ ، ولكنّها غيرُ نافعة في هذا المقام ، فإنّ الأصل هو الاعتقاد الصحيح والتصديق الجزم^(٣) ، وذلك حاصلٌ بالتقليد ، والحاجة إلى البرهان ودقائق الجدل نادرة ، والطبيب أيضاً قد يلبسُ فيقول : وجودك ووجودُ بدنك موقوفٌ على صناعتي ، وحياتك منوطَةٌ بي ، فالحياة والصحةُ أولاً ، ثم الاشتغال بالدين .

ولكن لا يخفى ما تحت هذا الكلام من التمويه ، وقد نبهنا عليه .

(١) شَغَر : خلا ، كما جاء في (ب) .

(٢) الدهماء : السواد الأعظم من الناس ؛ أي : العامة .

(٣) التصديق الجزم - كذا بالمصدر في جميع النسخ - : القاطع بلا منازع .

التمهيد الرابع في بيان مناهج الأدلة التي استعملناها في هذا الكتاب

اعلم : أن مناهج الأدلة متشعبة ، وقد أوردنا بعضها في كتاب « محك النظر » ، وأشبعنا القول فيها في كتاب « معيار العلم » ، ولكننا في هذا الكتاب نحتزِرُ عن الطرق المنغلقة والمسالك الغامضة ؛ قصداً للإيضاح ، وميلاً إلى الإيجاز ، واجتناباً للتطويل .

سبب الاختصار على
ثلاثة مناهج فقط

ونقتصرُ على ثلاثة مناهج :

المنهج الأول :

السَّبَرُ والتقسيم^(١) : وهو أن نحصرَ الأمرَ في قسمين ، ثم نبطلَ أحدهما ، فنعلمُ منه ثبوتَ الثاني ؛ كقولنا : العالمُ : إما حادثٌ ، وإما قديمٌ ، ومحالٌّ أن يكونَ قديماً ؛ فلزمَ منه أن يكونَ حادثاً لا محالةً ، وهذا اللازمُ هو المطلوبُنا ، وهو علمٌ مقصودٌ استفدناه من علمين آخرين .

تعريف وتمثيل السبر
والتقسيم

أحدهما : قولنا : العالمُ : إما قديمٌ ، وإما حادثٌ ، فإنَّ الحكمَ بهذا الانحصارِ علمٌ .

والثاني : قولنا : ومحالٌّ أن يكونَ قديماً ، فإن هذا علمٌ آخرٌ .

والثالث : هو اللازمُ منهما ، وهو المطلوب : أنه حادثٌ .

وكلُّ علمٍ مطلوبٍ : فلا يمكنُ أن يستفادَ إلا من علمين هما أصلان ، ولا كلُّ أصلين^(٢) ؛ بل إذا وقعَ بينهما ازدواجٌ على وجهٍ مخصوصٍ وشرطٍ

شرط إنتاج العلم
الثالث

(١) ويسميه المنطقيون بالشرطي المنفصل ، ويسميه الإمام الغزالي بالتعاند . « محك النظر » (ص ٥٢) ، « المستصفى » (١/ ١٣٠) .

(٢) أي : لا يحصل العلم الثالث - المسمى بالدعوى أو المطلوب أو الفائدة والفرع - إلا من

مخصوص ، فإذا وقع الازدواج على شرطه . . أفادَ علماً ثالثاً ، وهو المطلوب ، وهذا الثالث قد نسميه دعوى إذا كان لنا خصمٌ ، ونسميه مطلوباً إذا لم يكن لنا خصمٌ ؛ لأنه مطلبُ الناظر ، ونسميه فائدةً وفرعاً بالإضافة إلى الأصليين ؛ فإنه مستفاد منهما ، ومهما أقرَّ الخصمُ بالأصليين . . يلزمه - لا محالة - الإقرارُ بالفرع المستفادِ منهما ، وهو صحةُ الدعوى .

المنهج الثاني :

أن نرتبَ أصليين على وجهٍ آخر : مثلَ قولنا : كلُّ ما لا يخلو عن الحوادث فهو حادثٌ ، وهو أصلٌ ، والعالمُ لا يخلو عن الحوادث ، وهو أصلٌ آخرٌ ؛ فيلزم منه صحةُ دعوانا وهو أن العالمَ حادثٌ ، وهو المطلوبُ .

فتأمل : هل يتصورُ أن يقرَّ الخصمُ بالأصليين ثم يمكنهُ إنكارُ صحةِ الدعوى ؟ فتعلم قطعاً أن ذلك محالٌ .

المنهج الثالث :

ألاً نتعرضَ لثبوت دعوانا ، بل ندعي استحالةَ دعوى الخصم : بأن نبينَ أنه مفضٍ إلى المحال ، وما يفضي إلى المحال فهو محالٌ لا محالةً .

مثاله : قولنا : إن صحَّ قولُ الخصم : إنَّ دوراتِ الفلكِ لا نهايةَ لها . . لزم منه صحة قول القائل : إنَّ ما لا نهايةَ له قد انقضى وفُرغَ منه ، ومعلومٌ أن هذا اللازم محالٌ ؛ فيلزم منه - لا محالةً - أن المفضيَ إليه محالٌ ، وهو مذهب الخصم ، فهل هنا أصلان :

أحدهما : قولنا : إن كانت دوراتُ الفلكِ لا نهايةَ لها . . فقد انقضى ما لا نهايةَ له ؛ فإن الحكمَ يلزوم انقضاء ما لا نهايةَ له على القول بنفي النهاية عن دوراتِ الفلكِ . . علمٌ ندعيه ونحكمُ به ، يُتصورُ فيه من الخصمِ إقرارُ

=
أصليين بينهما ارتباط ، كالحَدِّ الوسيط بين المقدمتين ، لا مجرد أصليين أيّاً كانا ، فنحصلُ للوصول لهذا الثالث وجودُ أمرين : وجودُ الأصليين ، ووجود ارتباط بينهما .

وإنكار ؛ بأن يقول : لا أسلم أنه يلزم ذلك .

والثاني : قولنا هذا اللازم محالٌ ، فإنه أيضاً أصلٌ يتصور فيه إنكار ؛ بأن يقول : سلمت الأصل الأول ، ولكن لا أسلم هذا الثاني وهو استحالة انقضاء ما لا نهاية له ، ولكن لو أقرَّ بالأصلين .. كان الإقرار بالمعلوم الثالث اللازم منهما واجباً بالضرورة ، وهو الإقرار باستحالة مذهبه المفضي إلى هذا المحال^(١) .

فهذه ثلاثة مناهج في الاستدلال جليّة ، لا يتصور إنكار حصول العلم منها ، فالعلمُ الحاصل المطلوب هو المدلول ، وازدواجُ الأصلين الملزمين لهذا العلم هو الدليل ، والعلمُ بوجه لزوم هذا المطلوب من ازدواج الأصلين علمٌ بوجه دلالة الدليل ، وفكرُك الذي هو عبارةٌ عن إحضارك الأصلين في الذهن ، وطلبُك التفتُّن لوجه لزوم العلم الثالث من العلمين الأصليين .. هو النظرُ .

وظيفة الباحث
لتحصيل المدلول

فإذن ؛ عليك في ذلك العلم المطلوب وظيفتان :

إحدهما : إحضارُ الأصلين في الذهن ، وهذا يسمى فكراً .

والأخرى : تشوُّفك إلى التفتُّن لوجه لزوم المطلوب من ازدواج الأصلين ، وهذا يسمى طلباً .

فلذلك قال من جرَّد التفاتهُ إلى الوظيفة الأولى حيث أراد حدَّ النظر : إنه الفكر ، وقال من جرد التفاته إلى الوظيفة الثانية في حدَّ النظر : إنه طلبُ علم أو غلبةُ ظنٍّ ، وقال من التفت إلى الأمرين جميعاً : إنه الفكر الذي يطلب به من قام به علماً أو غلبةً ظن .

(١) بيان المسألة : دعوى الخصم : دورات الفلك لا متناهية .

الأصل الأول : انقضاء ما لا نهاية له بناءً على هذه الدعوى لزوماً .

الأصل الثاني : نفي هذا اللازم ، وإثبات استحالة انقضاء ما لا نهاية له .

المعلوم الثالث : الإقرار - بعد تسليم الخصم بالأصلين معاً - باستحالة الدعوى ، وبطلان قوله : إن دورات الفلك غير متناهية ، وإثبات ضدها بأنها متناهية ، وهو المطلوب .

فهكذا ينبغي أن تفهم الدليل والمدلول ، ووجه الدلالة وحقيقة النظر ، ودع عنك ما سُوِّدَتْ به أوراق كثيرة من تطويلات وترديد عبارات ، لا تشفي غليل طالب ، ولا تسكن نَهْمَةً متعطِّشٍ ، ولن يعرف قدرَ هذه الكلمات الجيزة إلا من انصرف خائباً عن مقصده بعد مطالعة تصانيف كثيرة .

علامة على فهم
المراود من النظر
وتأكيذ بيانه

فإن راجعت الآن في طلب الصحيح مما قيل في حدِّ النظر . . دَلَّ ذلك على أنَّك لم تحظَ من هذا الكلام بطائل ، ولم ترجع منه إلى حاصل ، فإنَّك إذا عرفت أنه ليس هنها إلا علوم ثلاثة : علما هما أصلان يرتبان ترتيباً مخصوصاً ، وعلمٌ ثالث يلزم منهما ، وليس عليك فيهما إلا وظيفتان ؛ إحداهما : إحصاءُ العِلْمَيْنِ في ذهنك ، والثانية : التفتُّنُ لوجه لزوم العلم الثالث منهما ، والخيرة بعد ذلك إليك في إطلاق لفظ النظر في أن تعبَّرَ به : عن الفكر الذي هو إحصاء العلمين في ذهنك ، أو عن التشوُّفِ الذي هو طلب التفتُّن لوجه لزوم العلم الثالث ، أو عن الأمرين جميعاً ؛ فإن العبارات مباحة ، والاصطلاحات لا مُشاحَّةَ فيها .

تحريجة : مرادي
معرفة الاصطلاح
فما النظر ؟

فإن قلت : فغرضي أن أعرف اصطلاحات المتكلمين ، فإنَّهم عبَّروا بالنظر عمَّاداً ؟

فاعلم : أنَّك إذا سمعتَ واحداً يحدُّ النظر بالفكر ، وآخر بالطلب ، وآخر بالفكر الذي يطلب به . . لم تسترب^(١) في اختلاف اصطلاحاتهم على ثلاثة أوجه ، والعجبُ ممن لا يتفتَّنُ لهذا ، ويفرضُ الكلام في حدِّ النظر مسألةً خلافيةً ، ويستدل لصحة واحد من الحدود ! وليس يدري أن حظ المعنى المعقول من هذه الأمور لا خلاف فيه ، وأن الاصطلاح لا معنى للخلاف فيه ، وإذا أنت أنعمت النظر واهتديت للسبيل . . عرفت قطعاً أن أكثر الأغاليط تنشأ من ضلالٍ من طلب المعاني من الألفاظ ، ولقد كان من حقِّه أن يقرَّرَ المعاني أولاً ، ثم ينظرَ في الألفاظ ثانياً ، ويعلم أنها اصطلاحات

في اصول البحث :
المعنى مقدم على
المبنى

(١) في (ج) : (وآخر بالفكر الذي يطلب به من قام به علماً أو غلبة ظن . . لم يسترب)

لا تتغيرُ بها المعقولات ، ولكن من حرمَ التوفيق . . استدبرَ الطريق ، وتركَ التحقيق .

فإن قلت : إني لا أستريبُ في لزوم صحة الدعوى من هذين الأصلين إذا أقرَّ الخصمُ بهما على هذا الوجه ، ولكن من أين يجبُ على الخصم الإقرارُ بهما ؟ ومن أين تقتنصُ هذه الأصولُ المسلمة الواجبة التسليم ؟

تعريجة : فما وجه إلزام الخصم وسيل ذلك ؟

فاعلمُ : أن لها مداركَ شتى ، ولكن الذي نستعمله في هذا الكتاب نجتهدُ ألاَّ يعدوَ ستةَ مدارك :

المدارك المعتمدة في هذا الكتاب

الأوّل :

الحسيات : أعني المُدرَكَ بالمشاهدة الظاهرة أو الباطنة .

مثاله : أنا إذا قلنا مثلاً : كل حادث فله سببٌ ، وفي العالم حوادث ؛ فلا بدَّ لها من سبب . . فقولنا : (في العالم حوادث) أصلٌ واحد يجبُ على الخصم الإقرار به ؛ فإنه يُدرِكُ بالمشاهدة الظاهرة حدوثُ أشخاصِ الحيواناتِ والنبات والغيوم والأمطار ، ومن الأعراض الأصوات والألوان ، وإن تخيّلَ أنّها منتقلة . . فالانتقالُ حادث ، ونحن لم ندعِ إلا حادثاً ما ، ولم نعيّن أن ذلك الحادثُ جوهرٌ أو عرض أو انتقال أو غيره ، وكذلك يعلمُ بالمشاهدة الباطنة حدوثُ الآلام والأفراح والغموم في قلبه ويدنه ، فلا يمكنه إنكاره .

الثاني :

العقلي المحضُ : فإننا إذا قلنا : العالم : إما حادثٌ ، وإما قديمٌ ، وليس وراء القسمين قسمٌ ثالثٌ . . وجبَ الاعتراف به على كل عاقل .

مثاله : أنا نقولُ : كلُّ ما لا يسبقُ الحادث فهو حادثٌ ، والعالمُ لا يسبقُ الحادث ؛ فهو حادثٌ ، فأحدُ الأصلين قولُنا : إن ما لا يسبقُ الحادث فهو حادثٌ ، ويجب على الخصم الإقرارُ به ؛ لأن ما لا يسبقُ الحادث : إما أن

يكون مع الحادث ، أو بعده ، ولا يمكنُ قسمٌ ثالث ، فإن ادعى قسماً ثالثاً . . كان منكراً لما هو بديهي في العقل ، وإن أنكر أنَّ ما هو مع الحادث أو بعده فهو حادث^(١) . . فهو أيضاً منكراً للبدية .

الثالث :

المتواتر : مثاله : أننا نقول : محمدٌ صلى الله عليه وسلم صادق ؛ لأن كل من جاء بالمعجزة فهو صادق ، وقد جاء هو بالمعجزة ؛ فهو إذن صادق .

فإن قيل : لا أسلم أنه جاء بالمعجزة .

فنقول : قد جاء بالقرآن ، والقرآن معجزةٌ ، فإذاً قد جاء بالمعجزة .

فإن سلم أحد الأصلين ، وهو : أن القرآن معجزةٌ ، إما بالطوع أو بالدليل ، وأراد إنكار الأصل الثاني ، وهو : أنه قد جاء بالقرآن ، وقال : لا أسلم أن القرآن ممّا جاء به محمدٌ صلى الله عليه وسلم . . لم يمكنه ذلك ؛ فإن التواتر يحصل العلم لنا به كما حصل لنا العلم بوجوده ، وبدعواه النبوة ، وبوجود مكّة ، ووجود عيسى وموسى ، وسائر الأنبياء^(٢) .

الرابع :

أن يكون الأصل مثبتاً بقياس آخر يستند بدرجة واحدة أو درجات كثيرة ؛ إما إلى الحسيات ، أو العقليات ، أو المتواترات : فإن ما هو فرعٌ لأصلين يمكن أن يجعل أصلاً في قياس آخر .

مثاله : أننا بعد أن نفرغ من الدليل على حدث العالم . . يمكننا أن نجعل

(١) وفي (و) : (فهو ليس بحادث) أي : وإن أنكر ما هو مع الحادث أو بعده فهو عنده ليس بحادث . . فهو أيضاً منكراً للبدية . وفي (أ) و (هـ) : (فهو غير حادث) والمعنى نفسه

(٢) ومساءلة التواتر هنا : إضافة معجزة القرآن الكريم إلى شخصه عليه الصلاة والسلام ، فهو المخبر عن ربه بهذا الكتاب ، وصلنا هذا الخير وهذه الإضافة بالتواتر كعلمنا وعلم الخصم بوجود شخص ادعى النبوة واسمه محمد دون منازع في ذلك .

حدث العالم أصلاً في نظم قياسٍ مثل أن نقول : كلُّ حادثٍ فله سببٌ ،
والعالمُ حادثٌ ؛ فإذاً له سببٌ ، فلا يمكنهم إنكارُ كون العالم حادثاً بعد أن
أثبتناه بالدليل .

الخامس :

السمعيّاتُ : مثاله : أنا ندعي مثلاً أنَّ المعاصيَ بمشيئة الله ؛ فنقول :
كلُّ كائن فهو بمشيئة الله ، والمعاصي كائنة ؛ فهي إذن بمشيئة الله .
فأما قولنا : هي كائنة . فمعلومٌ وجودها بالحسِّ ، وكونها معصيةً معلومٌ
بالشرع .

وأما قولنا : (كلُّ كائن بمشيئة الله) فإذا أنكرَ الخصم ذلك . . منعهُ
الشرعُ ؛ مهما كان : مقرأ بالشرع ، أو كان^(١) قد أُثبتَ عليه بالدليل^(٢) ؛ فإنَّنا
نثبتُ هذا الأصلَ بإجماع الأمة على صدق قول القائل : « ما شاء الله . .
كان ، وما لم يشأ . . لم يكن »^(٣) فيكون السمعُ مانعاً من الإنكار .

السادس :

أن يكون الأصلُ مأخوذاً من معتقد الخصم ومسلّماته : فإنه وإن لم يقم لنا
عليه دليلٌ ، ولم يكن حسيّاً ، ولا عقليّاً . انتفعنا باتخاذهِ أصلاً في قياسنا ،
وامتنع عليه الإنكار ؛ لأنَّ الإنكار هادمٌ لمذهبه^(٤) ، وأمثلةٌ هذا مما يكثرُ ؛
فلا حاجة إلى تعيينه .

(١) الضمير في (كان) عائد للشرع . كذا في حاشية (و) والتقدير : أو كان الشرع قد أثبت
عليه بدليل التواتر .

(٢) جاء في حاشية (و) عند قوله (بالدليل) : أعني المتواتر ، وهو المدرك الثالث ، وقبل
قوله : (فإننا) - وهو لحاق العبارة - حذفٌ ، تقديره : فإن لم تثبت به . . فإننا نثبت به دليل
السمع ، وهو : « ما شاء الله . . كان ، وما لم يشأ . . لم يكن » ، وإجماع الأمة على
صدق [القول] .

(٣) وهو جزء من حديث رواه أبو داود (٥٠٧٥) وليس المراد الحديث فقط ، بل إجماع
الأمة على صدق هذا القول مطلقاً كحقيقة ومسلّمة شرعية .

(٤) كذا في (د) ، وفي باقي النسخ : (وامتنع عليه الإنكارُ الهادم لمذهبه) .

فإن قلت : فهل من فرق بين هذه المدارك في الانتفاع بها في المقاييس النظرية ؟

فاعلم : أنها متفاوتة في عموم الفائدة ، فإن المدارك العقلية والحسية عامة مع كافة الخلق ، إلا من لا عقل له ، أو لا حس له وكان الأصل معلوماً بالحس الذي فقده ؛ كالأصل المعلوم بحاسة البصر إذا استعمل مع الأكمه . . فإنه لا ينفع ، والأكمه إذا كان هو الناظر . . لم يمكنه أن يتخذ ذلك أصلاً^(١) ، وكذلك المسموع في حق الأصم .

فأما المتواتر . . فإنه نافع ، ولكن في حق من تواتر إليه ، فمن وصل إلينا في الحال من مكان بعيد لم تبلغه الدعوة ، وأردنا أن نبين له بالتواتر : أن محمداً صلى الله عليه وسلم تحدّث بالقرآن . . لم يُقدّر عليه ما لم نمهل مدّة حتى يتواتر عنده ، وربّ شيء يتواتر عند قوم دون قوم .

فقول أبي حنيفة^(٢) رضي الله عنه في مسألة قتل المسلم بالذمي متواتر عند الفقهاء من أصحابه دون العوام من المقلدين ، وكم من مذهب له في آحاد المسائل لا تتواتر عند أكثر الفقهاء .

وأما الأصل المستفاد من قياس آخر . . فلا ينفع إلا مع من قرّر معه ذلك القياس .

وأما مسلمات المذاهب . . فلا تنفع الناظر ، وإنما تنفع الناظر مع من يعتق ذلك المذهب .

وأما السمعيات . . فلا تنفع إلا مع من ثبت السمع عنده .

(١) في (و) : (لم يمكنه ذلك أصلاً) .

(٢) كذا في (و) مصححاً ، ووقع في باقي النسخ : (الشافعي) ويستقيم ما في النسخ بتقدير : والحكم فيها عنده : أن المسلم لا يقتل بالذمي ، وبهذا مثل الإمام في « محك النظر » (ص ٦٢) .

فهذه مداركُ علم هذه الأصولِ المفيدة بترتيبها ونظمها العلمَ بالأمور
المجهولةِ المطلوبة .

وقد فرغنا من التمهيدات ، فلنشتغلُ بالأقطاب التي هي مقاصدُ الكتاب .

* * *

القطب الأول
النظر في ذات الله عز وجل
وفيه عشر دعاوى

الدعوى الأولى وَهُوَ رُءُوحُ تَعَالَى وَتَقَدَّسَ

وبرهانه : أننا نقول : كلُّ حادث فله حدوثه سببٌ ، والعالمُ حادثٌ ؛ فيلزمُ منه أنَّ له سبباً .

ونعني بالعالم : كلُّ موجودٍ سوى الله تعالى ، ونعني بكلِّ موجودٍ سوى الله تعالى : الأجسامَ كلّها ، وأعراضها .

ونعني بالمرجودات : شرح ذلك كلّهُ بالتفصيل : أننا لا نشكُّ في أصل الوجود ، ثم نعلم أنَّ كلَّ موجودٍ : فإما متحيِّزٌ ، أو غيرُ متحيِّزٍ ، وأنَّ كلَّ متحيِّزٍ : إن لم يكن فيه اتلافٌ . . فنسمِّيه جوهراً فرداً ، وإن اتلفَ إلى غيره . . سميناهُ جسماً ، وأنَّ غيرَ المتحيِّزِ : إما أن يستدعي وجوده جسماً يقوم به ونسمِّيه الأعراضَ ، أو لا يستدعيه وهو الله سبحانه وتعالى .

فأما ثبوتُ الأجسامِ وأعراضِها . . فمعلومٌ بالمشاهدة ، ولا يُلتفتُ إلى من ينازعُ في الأعراض وإن طال فيها صياحُه^(١) ، وأخذَ يلتمسُ منك دليلاً عليه ، فإن شغبه ونزاعه والتماسه وصياحه^(٢) إن لم يكن موجوداً . . فكيف يُشتغلُ بالجواب عنه والإصغاءِ إليه ؟ وإن كان موجوداً . . فهو - لا محالةً - غيرُ جسمٍ المنازعِ ؛ إذ كان جسمه موجوداً من قبلُ ولم يكن التنازعُ موجوداً^(٣) !

(١) فيقول بعدم وجودها ، أو يقدمها ، فهذا كله من المكابرة والعناد ، وهذا القول لبعض الملاحدة ، والسوفسطائية ، والعنادية واللادرية ، ونسب ابن حزم هذا القول لبعض أهل القبلة في « الفصل في الملل » (٤٢ / ٥) .

(٢) وكلُّ ذلك من الأعراض .

(٣) فالتنازع طارئٌ عليه ، وهذا دليل العرضية أيضاً .

فقد عرفتَ أَنَّ الجسمَ والعرضَ مدركان بالمشاهدة .

فأما موجودٌ ليس بجسم ولا جوهر متحيِّزٍ ولا عَرَضٍ . . فلا يدرك بالحسِّ ، ونحن ندعي وجوده ، وندعي أن العالمَ موجودٌ به وبقدرته^(١) ، وهذا يدرك بالدليل لا بالحسِّ ، والدليل ما ذكرناه^(٢) ، فلنرجعُ إلى تحقيقه :

الموجودُ يدرك
بالحسِّ أو بالدليل

فقد جمعنا فيه أصليين ، لعلَّ الخصمَ ينكرُهُما ؛ فنقول له : في أيِّ الأصليين تنازعُ ؟

فإنَّ قال : إنما أنازع في قولك : إنَّ كلَّ حادثٍ فله سببٌ ، فمن أين عرفتَ هذا ؟

تعريجة : لا نسلم
بوجوب السبب لكل
حادث

فنقول : إن هذا الأصلَ يجبُ الإقرارُ به ، فإنَّه أوَّلِيٌّ ضروريٌّ في العقل ، ومن يتوقَّف فيه . . فإنَّما يتوقَّف لأنَّه ربما لا ينكشفُ له ما نريدُه بلفظ (الحادث) ولفظ (السبب) وإذا فهمهُما . . صدَّق عقلُه بالضرورة بأنَّ لكلَّ حادثٍ سبباً ؛ فإنَّنا نعني بالحادث : ما كان معدوماً ثم صارَ موجوداً ، فنقول :

وجودُه قبل أن وُجِدَ كان محالاً أو ممكناً ، وباطلٌ أن يكونَ محالاً ؛ لأنَّ المحالَ لا يوجدُ قطُّ ، وإن كان ممكناً . . فلسنا نعني بالممكن إلا : ما يجوزُ أن يوجدَ ، ويجوزُ ألا يوجدَ ، ولكن لم يكنُ موجوداً واجباً ؛ لأنَّه ليس يجبُ وجوده لذاته ؛ إذ لو وجب وجودُه لذاته . . لكانَ واجباً لا ممكناً ، بل قد افتقرَ وجودُه إلى مرجحٍ لوجوده على العدم ؛ حتَّى يتبدَّلَ العدمُ بالوجود ، فإذا كان استمرارُ عدمه من حيث إنَّه لا مرجحٌ للوجود على العدم^(٣) ، فما لم

(١) في (و) : (وَيَقْدِرُ بِهِ) كذا شكلت ، والمعنى : يجري فيه قدرُه ، قال تعالى : ﴿ فَقَدَرْنَا فَنِعْمَ الْقَادِرُونَ ﴾ ، فالباء في (به) بمعنى (في) .

(٢) في مطلع الدعوى .

(٣) (كان) في الجملة تامةً ، والمعنى : فإذا ثبت استمرارُ عدمه فلعدم وجود المرجح .

يوجد المرجحُ . . لا يوجدُ ، ونحن لا نريد بالسبب إلا المرجحَ

والحاصلُ : أن المعدومَ المستمرَّ العدمَ لا يتبدَّلُ عدمه بالوجود ما لم يتحقق أمرٌ من الأمور يرجُّح جانبَ الوجود على استمرار العدم ، وهذا إذا حصلَ في الذهن معنى لفظه . . كان العقلُ مضطراً إلى التصديق به .

فهذا بيانُ هذا الأصل ، وهو على التحقيق شرحٌ للفظ (الحادث)
(و) (السبب) لا إقامة دليل عليه .

تحريجة : فإن
نورعنه في كون
العالم حادثاً ؟

فإن قيل : يَمَ تنكرونَ على من ينازع في الأصل الثاني وهو قولكم : إنَّ
العالمَ حادث ؟

فنقول : هذا الأصلُ ليس بأوَّلِي ، بل نشبته ببرهان منظوم من أصليين
آخرين ؛ وهو أننا نقول : إذا قلنا : إنَّ العالمَ حادثٌ . . أردنا بالعالم الآن
الأجسامَ والجواهرَ فقط ، فنقول : كلُّ جسم فلا يخلو عن الحوادث ، وكلُّ
ما لا يخلو عن الحوادث فهو حادثٌ ؛ فيلزم منه : أن كلَّ جسم فهو حادث ،
ففي أيِّ الأصليين التزاع ؟

تحريجة : ولم يلزم
المدرَك بالحَر
الحدوث ؟

فإن قيل : لم قلتم : إنَّ كلَّ جسم أو متحيزٍ فلا يخلو عن الحوادث ؟
قلنا : لأنها لا تخلو عن الحركة أو السكون ، وهما حادثان .

تحريجة : لانلم
بوجود وحدوث
الحركة والسكون

فإن قيل : ادعيتم وجودهما ثم حدوثهما ، فلا نسلمُ لا الوجودَ
ولا الحدوث ؟

قلنا : هذا سؤالٌ قد طوَّلَ الجوابُ عنه في تصانيف الكلام ، وليس يستحقُّ
هذا التطويلَ ؛ فإنه قطُّ لا يصدر عن مسترشد ؛ إذ لا يستريبُ عاقلٌ قطُّ في
ثبوت الأعراضِ في ذاته ؛ من الآلام والأسقام ، والجوع والعطش ، وسائر
الأحوال ، ولا في حدوثها^(١) ، وكذلك إذا نظر إلى أجسام العالم . . لم
يسترب في تبدُّل الأحوال عليها ، وأنَّ تلك التبدُّلاتِ حادثَةٌ ، وإن صدر

(١) في (و) : (حدوثه) .

من خصم معاند . . فلا معنى للاشتغال به ، وإن فرض فيه خصم معتقد لما يقوله . . فهو فرض محال إن كان الخصم عاقلاً .

الفلاسفة هم راس
القاتلين بقدوم العالم

بل الخصم في حَدَثِ العالم الفلاسفة ، وهم مصرّحون بأن أجسام العالم تنقسم إلى السماوات وهي متحركة على الدوام ، وأحاد حركاتها حادث ، ولكنها دائمة متلاحقة على الاتصال أزلاً وأبداً ، وإلى العناصر الأربعة التي يحويها مقعر فلّك القمر ، وهي تشترك في مادة حاملة لصورها وأعراضها ، وتلك المادة قديمة^(١) ، والصور والأعراض حادث ومتعاقبة عليها أزلاً وأبداً ، فإنّ الماء ينقلب بالحرارة هواءً ، والهواء يستحيل بالحرارة ناراً ، وهكذا بقيّة العناصر ، وأنّها تمتزج امتزاجاتٍ حادثّة فيتكوّن منها المعادن والنبات والحيوان .

لم ينكر الفلاسفة
حلول الصور
والأعراض

فلا تنفكّ العناصر عن هذه الصور الحادثّة أبداً ، ولا تنفكّ السماوات عن الحركات الحادثّة أبداً ، وإنما ينازعون في قولنا : (إنّ ما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث) ، فإذاً لا معنى للإطنباب في هذا الأصل ، ولكنّا لإقامة الرسم نقول :

الجوهر بالضرورة لا يخلو عن الحركة والسكون ، وهما حادثان ؛ أما الحركة . . فحدوثها محسوس ، وإن فرض جوهر ساكن كالأرض . . ففرض حركته ليس بمحال ، بل نعلم جوازها بالضرورة^(٢) ، وإذا وقع ذلك الجائر . . كان حادثاً ، وكان مُعديماً للسكون ، فيكون السكون أيضاً قبله حادثاً ؛ لأن القديم لا يعدم ، كما سنذكره في إقامة الدليل على بقاء الله تعالى^(٣) .

(١) وسئوها بالهولي .

(٢) وإلا . . فالأرض ليست بجزم ساكن في الأصل ، بل إن كل موجود مهما صغر حجمه في حركة دائبة لا تفر إلى أن يأذن الله بسكونها ، ولكن الحركة منها ما هو مشاهد بالعين ، ومنها ما غاب عنها ؛ كحركة ذرات أي موجود مدرك بالحس ، قال تعالى : ﴿وَكُلٌّ فِي فَلَكٍ يَسْبَحُونَ﴾ .

(٣) انظر (ص ١٠٣) .

الدليل على أن
الحركة (العرض)
زائد عن الجسم

وإن أردنا سياق دليل على وجود الحركة زيادة على الجسم . . قلنا : إننا إذا قلنا : إن هذا الجوهر متحرك . . أثبتنا شيئاً سوى الجوهر ، بدليل أننا إذا قلنا : هذا الجوهر ليس بمتحرك . . صدق قولنا إن كان الجوهر باقياً ساكناً ، فلو كان المفهوم من الحركة عين الجوهر . . لكان نفياً نفياً عين الجوهر ! وهكذا يطرد الدليل في إثبات السكون ونفيه .

وعلى الجملة : فتكلفت الدليل على الواضحات يزيدُها غموضاً ، ولا يفيدُها وضوحاً .

تحريجة : فلماذا لا
نقول بالكمون ؟

فإن قيل : فبم عرفتم أنها حادثة ؟ فلعلها كانت كامنة فظهرت . . قلنا : لو كنا نشتغل في هذا الكتاب بالفضول الخارج عن المقصود . . لأبطلنا القول بالكمون والظهور في الأعراض رأساً ، ولكن ما لا يُبطلُ مقصودنا فلسنا نشتغل به ، بل نقول^(١) : الجوهر لا يخلو عن كمون الحركة فيه أو ظهورها ، وهما حادثان . . فقد ثبت أنه لا يخلو عن الحوادث .

تحريجة : فلم لا
نقول بتسلسل
الأعراض ؟

فإن قيل : فلعلها انتقلت إليه من موضع آخر ، فبم يُعرف بطلان القول بانتقال الأعراض ؟

قلنا : قد ذكر في إبطال ذلك أدلة ضعيفة لا تطول بنقلها ونقضها الكتاب ، لكن الصحيح في الكشف عن بطلانه أن نبيّن أن تجويز ذلك لا يتسع له عقل ما لم يذهل عن فهم حقيقة العرض وحقيقة الانتقال ، ومن فهم حقيقة العرض . . تحقّق استحالة الانتقال فيه .

وبيانه : أن الانتقال عبارة أخذت من انتقال الجوهر من حيّز إلى حيّز ، وذلك ثبت في العقل بأن فهم الجوهر ، وفهم الحيّز ، وفهم أن اختصاص

(١) من باب مجازاة الخصم ؛ لتحصيل مقصود الاقتصاد ، وإلا . . فالقول بالكمون والظهور للحركة والسكون مفضّ لاجتماع ما لا نهاية له من الأعراض في الجسم الواحد كما سيأتي ، وهذا باطل عقلاً ، فوجود أجسام لا نهاية لها ، أو لا نهاية لعدتها ، أو وجود علل ومعلولات لا نهاية لها ولعدتها . . محال . انظر « شرح المقدمات الخمس والعشرون من دلالة الحائرين » (ص ٤٨٣٠) .

الجوهر بالحيز زائدٌ على ذات الجوهر ، ثم عُلِمَ أنَّ العرضَ لا بدُّ له من محلٍّ كما لا بدُّ للجوهر من حيزٍ . فتخيَّلْ^(١) أنَّ إضافةَ العرض إلى المحلِّ كإضافة الجوهر إلى الحيز ؛ فسبقَ منه إلى الوهم إمكانُ الانتقال فيه^(٢) كما في الجوهر ، ولو كانت هذه المقايضةً صحيحةً . لكان اختصاصُ العرض بالمحلِّ كوناً^(٣) زائداً على ذات العرض والمحل ، كما كان اختصاصُ الجوهر بالحيز كوناً زائداً على ذات الجوهر والحيز ، ولصار يقومُ بالعرض عرضٌ ، ثم يفترق قيام العرض بالعرض إلى اختصاص آخر يزيد على القائم والمقوم به ، وهكذا يتسلسلُ ويؤدي إلى الألبَّ يوجد عرض واحد ما لم توجد أعراضٌ لا نهاية لها !

فلنبحث عن السبب الذي لأجله فرّق بين اختصاص العرض بالمحل ، وبين اختصاص الجوهر بالحيز في كون أحد الاختصاصين زائداً على ذات المختص دون الآخر ؛ فمنه يتبيّنُ الغلط في توهم الانتقال .

الفرق بين اختصاص
العرض بالمحل
والجوهر بالحيز

والسر فيه : أنَّ المحلَّ وإن كان لازماً للعرض كما أن الحيز لازم للجوهر ، ولكن بين اللازمين فرق ؛ إذ ربَّ لازم ذاتي للشيء ، وربَّ لازم ليس بذاتي للشيء ، وأعني بالذاتي : ما يجب ببطلانه بطلان الشيء ، فإن بطلَ في الوجود . . بطل وجود الشيء ، وإن بطلَ في العقل . . بطل وجود العلم به في العقل .

والحيثُ ليس ذاتياً للجوهر ، فإننا نعلم الجسمَ والجوهر أولاً ، ثم ننظر بعد ذلك في الحيثِ : أهو أمرٌ ثابت ، أم هو أمرٌ موهوم ؟ ونوصل إلى تحقيق ذلك بدليل ، وندرِك الجسمَ بالحسِّ والمشاهدة من غير دليل ؛ فلذلك . . لم يكن الحيثُ المعين مثلاً لجسم زيد ذاتياً لزيد ، فلم يلزم من فقد ذلك الحيثِ وتبذله بطلانُ جسم زيد .

(١) في هامش (و) : (أعني : القائل بانتقال العرض) .

(٢) في هامش (و) : (أي : في العرض) .

(٣) في هامش (و) : (واعلم أن الكون عبارة عما في حاسة البصر) .

وليس كذلك طول زيد مثلاً ؛ فإنه عَرَضٌ في زيد لا نعقله في نفسه دون زيد ؛ بل نعقل زيداً الطويل ، فطولُ زيد يعلم تابعاً لوجود زيد ، ويلزم من تقدير عدم زيد بطلانُ طول زيد ، فليسَ لطول زيد قوامٌ في الوجود وفي العقل دون زيد ، فاختصاصه بزيد ذاتي له ؛ أي : هو لذاته ، لا لمعنى زائد عليه هو اختصاصٌ ، فإن بطلَ ذلك الاختصاصُ . . بطلت ذاته !

والانتقالُ يُبطلُ الاختصاصَ^(١) ، فتبطل ذاته ؛ إذ ليس اختصاصه بزيد زائداً على ذاته ؛ أعني ذاتَ العرض ، بخلاف اختصاص الجوهر بالحيث ؛ فإنه زائدٌ عليه ، فليس في بطلانه بالانتقال ما يبطل ذاته ، ورجع الكلام إلى أن الانتقال يبطل الاختصاص بالمحل ، فإن كان الاختصاص بالمحل زائداً على الذات^(٢) . . لم تبطل به الذات ، وإن لم يكن معنى زائداً^(٣) . . بطلَ بطلانه الذات .

فقد انكشف هذا ، وآل النظر إلى أنَّ اختصاصَ العرض بمحلِّه لم يكن زائداً على ذات العرضِ كاختصاص الجوهرِ بحيثِّه ، وذلك لما ذكرناه من أن الجوهر عَقْلٌ وحدّه ، وعَقْلُ الحيثِّ به^(٤) ، لا أنَّ الجوهرَ عَقْلٌ بالحيثِّ .

وأما العرض : فإنما عَقْلٌ بالجوهر لا بنفسه ، فذاتُ العرض هو كونهُ للجوهر المعين ، وليس له ذاتٌ سواه ، فإذا قُدِّرَ مفارقتُهُ لذلك الجوهر

(١) فطول زيد مثلاً عَرَضٌ ذاتي لا يتصور إلا في زيد ، وليس معنى زائداً ، بخلاف تحيُّز زيد ، فهذا التحيُّز ليس بذاتي كما تبين ؛ وعليه : يُنقض قول القائل بالانتقال للأعراض من حيث إن الانتقالَ مبطل للاختصاص ، فيلزم بطلان الذات ، فلو كان طول زيد متقلاً أو مكتسباً من آخر . . للزم ثبوت الطول لذاته ، وهو في الحقيقة لا وجود له في ذاته ، بل هو مختص ذاتاً في زيد مثلاً .

وبهذا : تبطل المقايسة التي أجراها الواهم القائل بانتقال الأعراض .

(٢) كالتحيُّز للجسم كما سبق بيانه .

(٣) بل كان ذاتياً ؛ كالطول الذي هو عَرَضٌ للجسم .

(٤) في هامش (و) : (قوله « عقل الحيث به » يعني : بنفسه لا بالجوهر ، بخلاف العَرَض ؛ فإنه لم يعقل بنفسه بل بالجسم ، فافترقا ، وهذا وحدّه كافٍ في التفرقة بينهما . انتهى) .

المعين.. فقد قُدِّرَ عدم ذاته ، وإنما فرضنا الكلام في الطول ليُفْهَمَ المقصودُ ، فإنه وإن لم يكن عرضاً ولكنه عبارة عن كثرة الأجسام في جهة واحدة.. فهو مقَرَّبٌ لغرضنا إلى الفهم ، فإذا فُهِمَ.. فلننقل البيان إلى الأعراض .

وهذا التدقيق والتحقيق وإن لم يكن لائقاً بهذا الإيجاز ولكن افترض إليه ؛ لأن ما ذكر فيه غير مقنع ولا شاف ، فقد فرغنا عن إثبات أحدِ الأصليين ، وهو أنَّ العالم لا يخلو عن الحوادث ؛ فإنه لا يخلو عن الحركة والسكون ، وهما حادثان وليسا بمنتقلين ، مع أن هذا الإطناب ليس في مقابلة خصم معتقد ؛ إذ أجمع الفلاسفة على أن أجسام العالم لا تخلو عن الحوادث ، وهم المنكرون لحدث العالم .

فإن قيل : فقد بقي الأصل الثاني ، وهو قولكم : إنَّ ما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث ، فما الدليل عليه ؟

تحريجة : فلم لا يكون القديم محالاً للحوادث ؟

قلنا : لأنَّ العالم لو كان قديماً مع أنه لا يخلو عن الحوادث.. لثبت حوادث لا أول لها^(١) ، وللزم أن تكون دورات الفلك غير متناهية الأعداد ، وذلك محال ؛ لأنه يفضي إلى المحال ، وما يفضي إلى المحال فهو محال ، ونحن نبيِّن أنه يلزم عليه ثلاث محالات :

الأول : أن ذلك لو ثبت.. لكان قد انقضى ما لا نهاية له ووقع الفراغ عنه وانتهى^(٢) ، ولا فرق بين قولنا : انقضى وبين قولنا : انتهى ، ولا بين قولنا : تناهى ، فيلزم أن يقال : قد تناهى ما لا يتناهى ، ومن المحال البين

(١) فكيف يتصور العاقل المقرُّ بالحوادث المشاهدة وجودَ حادثٍ حَدَثَ لا أول لحدوثه ؟ فالحدوث مناقض للقديم ، وتعليق الحادث على حادث مثله مدعاة للتساؤل عن الحادث الأول المجمع على حدوثه كيف هو حادث قديم معاً ؟ فالقول بعدم الأوليّة مفضٍ لمحال التسلسل .

(٢) لأن القول بالقدم معناه : عدم افتتاح الوجود ، وعدم الافتتاح دالٌّ على اللانهاية أزلاً ، ووجود الحادث دالٌّ على النهاية ، فلو كان العالم قديماً مع وجود الحادث.. للزم القول بانتفاء اللامتناهي ، وهو محال عقلاً .

أن يتناهي ما لا يتناهي ، وأن ينتهي وينقضي ما لا يتناهي .

الثاني : أن دورات الفلك إن لم تكن متناهية . . فهي : إما شفع ، وإما وتر ، وإما لا شفع ولا وتر ، وإما شفع وتر معا ، وهذه الأقسام الأربعة محال ، فالمفضى إليه محال ؛ إذ يستحيل عدد لا شفع ولا وتر ، أو شفع وتر ؛ فإن الشفع : هو الذي ينقسم قسمين متساويين كالعشرة مثلاً ، والوتر : هو الذي لا ينقسم قسمين متساويين كالسبعة مثلاً ، وكل عدد مركب من آحاد : إما أن ينقسم قسمين متساويين ، أو لا متساويين ، فأما أن يتصف بالانقسام وعدم الانقسام ، أو ينفك عنهما جميعاً . . فهو محال .

وباطل أن يكون شفعاً ؛ لأن الشفع إنما لا يكون وترأ لأنه يعوزه واحد ، فإن انضاف إليه واحد . . صار وترأ ، فكيف أعوز الذي لا يتناهي واحد ؟!

ومحال أن يكون وترأ ؛ لأن الوتر يصير شفعاً بواحد ، فبقي وترأ لأنه يعوز ذلك الواحد ، فكيف أعوز الذي لا يتناهي واحد^(١) ؟!

الثالث : أنه يلزم عليه أن يكون عدداً كل واحد منهما لا يتناهي ، ثم أحدهما أقل من الآخر ، ومحال أن يكون ما لا يتناهي أقل مما لا يتناهي ؛ لأن الأقل هو الذي يعوزة شيء لو أضيف إليه . . لصار متساوياً ، وما لا يتناهي كيف يعوزة شيء ؟!

وبيانه : أن زحلَ عندهم يدور في كل ثلاثين سنة دورة واحدة ، والشمس تدور في كل سنة دورة واحدة^(٢) ، فيكون عدد دورات زحل مثل ثلث عشر دورات الشمس ؛ إذ الشمس تدور في ثلاثين سنة ثلاثين دورة ، وزحل يدور دورة واحدة ، والواحد من الثلاثين ثلث عشر ، ثم دورات زحل لا نهاية

(١) وبهذا التقرير : انتفى أن تكون دورات الفلك لا متناهية ، وأن العالم قديم ، بنفي الأقسام الأربعة التي لا يتصور لها خامس .

(٢) والمراد : دوران الأرض حول الشمس ، وعليه يحمل ما سيأتي ، أو المقصود الدورة الظاهرية للشمس ؛ أي : المشاهدة ، وهذا لا إشكال فيه .

لها^(١) ، وهي أقل من دورات الشمس ؛ إذ يعلم ضرورة : أن ثلثَ عشرِ الشيءِ أقل من الشيء .

والقمرُ يدورُ في السنة اثنتي عشرة مرةً ، فيكون عددُ دورات الشمس مثلاً نصفَ سدسِ دوراتِ القمر ، وكلُّ واحد لا نهايةَ له ، وبعضه أقل من بعض ، وذلك من المحالِ البين .

فإن قيل : مقدوراتُ الله تعالى عندكم لا نهايةَ لها ، وكذا معلوماته ، والمعلوماتُ أكثر من المقدورات ؛ إذ ذاتُ القديم وصفاته معلومة له ، وكذا الموجودُ المستمر الوجود ، وليس شيءٌ من ذلك مقدوراً ؟^(٢)

قلنا : نحن إذا قلنا : لا نهايةَ لمقدوراتهِ . لم نردُ به ما نريد بقولنا : لا نهايةَ لمعلوماتهِ ، بل نريد به : أن الله تعالى صفةً يعبرُ عنها بالقدرة ، يُتأتى بها الإيجادُ^(٣) ، وهذا التأتى لا ينعدم قطُّ^(٤) .

وليس تحت قولنا : (هذا التأتى لا ينعدم) إثباتُ أشياءَ فضلاً عن أن توصفَ بأنها متناهية أو غير متناهية ، وإنما يقعُ هذا الغلطُ لمن ينظرُ في المعاني من الألفاظ فيرى توازنَ لفظِ (المعلومات) و (المقدورات) من حيث التصريفُ في اللغة ، فيظن أن المراد بهما واحداً هيهات ؛ فلا مناسبةً بينهما ألبتة .

ثم تحت قولنا : (المعلومات لا نهايةَ لها) أيضاً سرٌّ يُخالفُ السابق منه إلى الفهم ؛ إذ السابقُ إلى الفهم إثباتُ أشياءَ تسمى : معلوماتٍ لا نهايةَ لها ، وهو محال ، بل الأشياءُ هي الموجوداتُ ، وهي متناهية ، ولكنَّ بيانَ ذلك يستدعي تطويلاً .

تحريرة: سلّمنا أنه لا تفاوت بين اللانهايين فكيف تفاوتت لا نهاية القدرة مع لا نهاية العلم؟

منشأ الغلط لهذه التحريجة

(١) على ما يراه القائل بقدم العالم .

(٢) فيلزم من ذلك تفاوت اللامتناهين ؟ ويمكن صياغة اعتراضهم : إن علمه متعلق بالواجب والجازر والمستحيل ، بخلاف القدرة المتعلقة بالجازر فقط .

(٣) ولم يقل : يُتأتى بها الإيجاد والإعدام ؛ للخلاف في تعلق القدرة بإعدام الممكن بعد وجوده .

(٤) فغيرنا عن استحالة انعدام هذا التأتى باللانهاية للقدرة .

وقد اندفع الإشكال بالكشف عن معنى نفى النهاية عن المقدورات ،
فالتنظر في الطرف الثاني - وهو المعلومات - مستغنى عنه في دفع الإلزام ،
فقد بانت صحة هذا الأصل بالمنهج الثالث من مناهج الأدلة المذكورة في
التمهيد الرابع من الكتاب^(١) .

وعند هذا يُعلم وجودُ الصانع ؛ إذ بانَّ القياسُ الذي ذكرناه ؛ وهو
قولنا : إنَّ العالمَ حادثٌ ، وكلُّ حادثٍ فله سببٌ ؛ فالعالمُ له سببٌ .

فقد ثبتت هذه الدعوى بهذا المنهج ، ولكن بعدُ لم يظهر لنا إلا وجودُ
السبب ، فأما كونه قديماً أو حادثاً ، وصفاته . فلم يظهر بعدُ ، فلنستغل
به ، والله الموفقُ هو الهادي .

* * *

١. من عدم التعرض لثبوت دعوانا ، بل ندعي استحالة دعوى الخصم ، وهذا يكفيها مؤنة
إثبات دعوانا . انظر (ص ٨١) .

الدَّعْوَى الثَّانِيَّة

ندعي : أنَّ السَّبَبَ الذي أثبتناه لوجود العالم قديمٌ ؛ فإنه لو كان حادثاً .
لافتقرَ إلى سببٍ آخرَ ، وكذا ذلك السببُ الآخرُ ، ويتسلسلُ : إما إلى غير
نهاية وهو محالٌ ، وإما أن ينتهيَ إلى قديم - لا محالة - يقفُ عنده ، وهو
الذي نطلبُهُ ، ونسميه : صانعَ العالم ، ولا بدَّ من الاعتراف به بالضرورة .

صانعُ العالم قديمٌ لا
أولَ له

ولا نعني بقولنا : (قديم) إلا أنَّ وجودَهُ غيرُ مسبوقٍ بعدم ، فليس تحت
لفظ (القديم) إلا إثباتُ موجود ، ونفيُ عدمٍ سابق .

فلا تظنَّنَّ أنَّ القدمَ معنًى زائدٌ على ذات القديم^(١) ، فيلزِمَكَ أن تقولَ :
ذلك المعنًى أيضاً قديمٌ بقدم زائدٍ عليه ، ويتسلسلُ إلى غير نهاية .

القدم صفة رافعة لا
زائدة

(١) بل القدم صفة سلبية ترفع ضدها كما يعبرُّ عنها علماء هذا الفن ، وهذا هو سبب نفي
الزيادة .

الدعوى الثالثة

ندعي : أنَّ صانعَ العالم مع كونه موجوداً لم يزل . . فهو باقٍ لا يزال ؛
لأنَّ ما ثبتَ قدمُهُ . . استحالةَ عدمه .

وإنما قلنا ذلك لأنه لو انعدم . . لافتقرَ عدمُهُ إلى سبب ؛ فإنه طارٍ^(١) بعد استمرار الوجود في القدم ، وقد ذكرنا أن كلَّ طارٍ فلا بدَّ له من سبب من حيث إنه طارٍ ، لا من حيث إنه موجودٌ .

وكما افتقرَ تبدُّلُ العدم بالوجود إلى مرجِّح للوجود على العدم . . فكذلك يفتقرُ تبدُّلُ الوجود بالعدم إلى مرجِّح للعدم على الوجود^(٢) .

وذلك المرجِّحُ : إما فاعلٌ يعدمُ بالقدرة ، أو ضدُّ ، أو انقطاعُ شرط من شرائط الوجود .

ومحالٌ أن يُحالَ على القدرة^(٣) ؛ إذ الوجود شيءٌ ثابتٌ يجوزُ أن يصدرَ عن القدرة ، فيكون القادرُ باستعماله فَعَلَ شيئاً عديمياً ، والعدمُ ليس بشيء . . فيستحيلُ أن يكونَ فعلاً واقعاً بأثر القدرة ، فإننا نقولُ : فاعلُ العدم هل فعل شيئاً ؟ فإن قيل : نعم . . كان محالاً ؛ لأنَّ النفيَ ليس بشيء^(٤) .

وإن قال المعتزليُّ : إن المعدومَ شيءٌ وذات . . فليس ذلك الذات من أثر

(١) أي : لم يكن فكان ، وأصلها (طاريء) سهَّلت الهمزة فانقلبت ياءً ، فعوملت الكلمة معاملة المنقوص .

(٢) ولعل الفقرة : (وكما افتقرَ تبدُّلُ الوجود بالعدم إلى مرجِّح للوجود على العدم . . فكذلك يفتقرُ تبدُّلُ العدم بالوجود إلى مرجِّح للعدم على الوجود) وذلك لأن الباء إنما تدخل على المتروك الزائل .

(٣) والمعنى : لا تصح إحالة المرجح للعدم على القدرة .

(٤) في هامش (و) : (اعلم : أن الوجود إثبات ، والعدم نفي) .

القدرة^(١) ، فلا يتصور أن يقول : الفعل الواقع بالقدرة فعل ذلك الذات ؛ فإنها أزلية ، وإنما فعله نفي وجود الذات ، ونفي وجود الذات ليس شيئاً . . فإذاً ما فعل شيئاً .

وإذا صدق قولنا : ما فعل شيئاً . . صدق قولنا : إنه لم يستعمل القدرة في أمر ألبتة ، فبقي كما كان ، ولم يفعل شيئاً^(٢) .

وباطل أن يقال : إنه يعدمه ضده ؛ لأن الضد إن فرض حادثاً . . اندفع وجوده بمضادة القديم ، وكان ذلك أولى من أن ينقطع به وجود القديم^(٣) .

دفع شبهة الإعدام
بالضد

(١) في هامش (و) : (فليس ذلك الشيء العدمي وتلك الذات العدمية من أثر القدرة) .
(٢) ليس المراد من هذه الإرادة على لسان المعتزلي كون المعتزلة يقولون بإعدام الشيء بالقدرة ، بل دفع شبهة ترد على مذهبهم من أن المعدم شيء ، والمعتزلة يقولون بأن الأشياء ثابتة بالعدم وليست موجودة بالعدم ؛ لذلك عقد القاضي عبد الجبار في « المغني في أبواب التوحيد والعدل » (٧٤ / ٨) فصلاً سماه : (فصل في أن إعدام الشيء لا يصح أن يكون بالقادر ولا بالقدرة) ودفع هذه الشبهة بكلام طويل حاصله ما لخصه الإمام الغزالي هنا .

وقال القاضي أيضاً : (إن قدرة القادر لا تتعلق بإعدام الشيء ، وإنما تتعلق بإحداثه ، وقد دللنا من قبل على أن القادر لا يقدر على الشيء إلا على طريق الحدوث ، وبيننا في فصل مفرد - وهو المشار إليه - أن القدرة على إعدام الشيء لا تصح) . « المغني » (٤٤٢ / ١١) .

(٣) في حاشية (و) : (وكان ذلك أولى بالانقطاع . . .) والفناء بالضد هو قول المعتزلة ؛ قال عبد الجبار : (قد ثبت أن الباقي لا يتغير مع جواز الوجود عليه إلا بضد ، أو ببطلان ما يحتاج إليه في الوجود والبقاء ؛ لأنه متى لم يحدث ما ذكرناه . . لم يكن بأن يتغير أولى منه بأن يبقى ، ويستمر له الوجود ، فإذا صح ذلك وثبت في الجواهر أنه لا يجوز البقاء عليها ، وأنه لا حال يشار إليها إلا ويجوز أن تبقى إليه ، وثبت أنه لا يحتاج في وجودها إلى غيرها ، لأن الشيء إنما يحتاج إلى غيره إذا كان حالاً فيه ، فأما على خلاف هذا الوجه . . إنه لا يحتاج الشيء إلى غيره ، وإن صح حاجة الشيء إلى غيره متى تعلق الحكم الموجب عنه بحكم غيره ؛ كحاجة الإرادة إلى الاعتقاد ، وقد علمنا أن هذه الوجوه مستحيلة على الجواهر ؛ لأن الحلول عليها مستحيل ، ويستحيل عليها أن توجب حكماً لغيرها ، فإذا صح ذلك . . ثبت أن انتفاءها لا يكون إلا بضد) . « المغني » (٤٤١ / ١١) .

ومحالٌ أن يكونَ له ضدُّ قديمٍ كان موجوداً معه في القدم ولم يعدمه وقد أعدمه الآن^(١) .

دفع شبهة الإعدام
بانقطاع أحد شرائط
الوجود

وباطلٌ أن يقالَ : انعدم لانعدام شرط وجوده ؛ فإن الشرطَ إن كان حادثاً.. استحالَ أن يكونَ وجودُ القديم مشروطاً بحادث ، وإن كان قديماً.. فالكلام في استحالة عدم الشرط كالكلام في استحالة عدم المشروط ، فلا يتصور عدمه^(٢) .

تحريجة : فكيف
تفنى الحوادث ؟

فإن قيل : فيماذا تفنى عندكم الجواهر والأعراض ؟ قلنا : أما الأعراضُ : فبأنفسِها ، ونعني بقولنا : (بأنفسها) أن ذاتها لا يتصورُ لها بقاءٌ .

ويُفهمُ المذهب فيه : بأن يفرض في الحركة ، فإنَّ الأكوانَ المتعاقبةَ في أحيانٍ متواصلة لا توصف بأنها حركاتٌ إلا بتلاحقها على سبيل دوام التجددِ ودوام الانعدام ؛ فإنها إن فرضَ بقاءُها.. كانت سكوناً لا حركة ، فلا يُعقلُ ذاتُ الحركة ما لم يعقل معها العدم عقيبَ الوجود ، وهذا يفهمُ في الحركة بغير برهان^(٣) .

وأما الألوانُ وسائرُ الأعراض : إنما يفهمُ بما ذكرناه من أنه لو بقي.. لاستحالَ عدمه بالقدرة وبالضدِّ كما سبق في القديم ، ومثلُ هذا العدم محالٌ في حق الله تعالى ؛ إنا بيّنا قدمه أولاً ، واستمرارَ وجوده فيما لم يزل ، فلم يكن من ضرورة وجود حقيقته فناؤه عقيبهُ كما كان من ضرورة وجود الحركة حقيقة^(٤) أن تفنى عقيب الوجود .

(١) في حاشية (و) : (لما عرف من أن الضدين لا يجتمعان ولا يرتفعان) .

(٢) إذ كلُّ منهما قديم على هذا الفرض ، وما ثبت قدمه استحالة عدمه .

(٣) فبقاؤها على ما هي عليه في اللحظة الماضية مع حركتها في هذه اللحظة محالٌ التصور ؛ لأن بقاءها دليل على سكونها ، ونحن نشاهد حركتها.. فانتفى سكونها وثبت تجددُها ، فالأعراض إذن لا تبقى زمانين ، بل هم في لبسٍ من خلقٍ جديد .

(٤) في (و) : (الحركة حركة) .

وأما الجواهرُ : فانعدامها بالآ تخلقَ فيها الحركة والسكون^(١) ، فينقطع شرط وجودها ، ولا يعقل بقاؤها .

* * *

.

(١) أي : يقطع عنها المدد ، فتتعدم بنفسها ؛ كالفتيلة إذا انقطع عنها الزيت . . انطفأت بنفسها ، لهذا ما ذهب إليه الإمام الأشعري رحمه الله تعالى . انظر « حاشية البيجوري على جوهرة التوحيد » (ص ١٢١) .

الدعوى الرابعة

ندعي : أنَّ صانعَ العالم ليس بجوهر متحيزٍ ؛ لأنه ثبتَ قدمه ، ولو كان متحيزاً . . . لكان لا يخلو عن الحركة عن حيزه أو السكون فيه ، وما لا يخلو عن الحوادث . . . فهو حادثٌ كما سبق^(١) .

فإن قيل : فبِمَ تنكرون على من يسميه جوهرًا ولا يعتقده متحيزاً^(٢) ؟
قلنا : العقلُ عندنا لا يوجبُ الامتناعَ من إطلاق الألفاظ ، وإنما يمنعُ عنه : إما لحقُّ اللغة ، وإما لحقُّ الشرع .
أما حقُّ اللغة : فذلك إذا ادعى أنَّه موافق لوضع اللسان . . . فيبحثُ عنه ، فإن ادعى واصفُهُ به أنَّه اسمه على الحقيقة ؛ أي : واضعُ اللغة وضعهُ له . . . فهو كذب على اللسان^(٣) .

(١) انظر برهان الدعوى الأولى (ص ٩١) .

(٢) أي : ما هو سبب إنكاركم على النصارى والفلاسفة حين أطلقوا لفظ (الجوهر) على الله تعالى ؟ فالضمير في (يسميه) عائد على الله سبحانه ، وتصدى للرّد على النصارى بتفصيل إمام الحرمين الجويني رحمه الله تعالى . انظر « الإرشاد » (ص ٤٦) ، و« تهافت الفلاسفة » (ص ٧٩) .

فإن رأينا بعض المحققين من علماء أهل السنة - كالفخر الرازي رحمه الله - يجوز إطلاق هذا اللفظ عليه سبحانه . . . فهذا محمول على تفسير الجوهر : الموجود والغني عن محل يحل فيه ، المشتق لفظه من الجهارة التي هي الجلاء والوضوح ، والله تعالى - على هذا التفسير للجوهر - أولى موجود بهذا اللفظ . انظر « المطالب العالية من العلم الإلهي » (١١٥-١١٦) .

ولا يفوتنَّ القارئ الكريم أن هذا التجويز من باب إطلاق هذا اللفظ عليه فقط ، وإلا . . . فإن الفخر نفسه رحمه الله نفى الجوهرية عنه سبحانه في « المطالب العالية » (٣٥/٢) .

(٣) إذ لم يسمع عن أهل اللسان هذه التسمية لهذا المسمى ؛ لذلك كان هذا القول افتراء على أهل الاحتجاج لسان . انظر « الإرشاد » (ص ٤٧) .

وإن زعم أنه استعارة.. نُظِرَ إلى المعنى الذي به شارك المستعار منه :
فإن صلح للاستعارة.. لم ينكر عليه بحق اللغة ، وإن لم يصلح.. قيل له :
أخطأت على اللغة ، ولا يستعظم ذلك إلا بقدر استعظام صنيع من يُبعد في
الاستعارة ، والنظر في ذلك لا يليق بمباحث العقول^(١) .

وأما حق الشرع وجواز ذلك وتحريمه : فهو بحث فقهي يجب طلبه على
الفقهاء ؛ إذ لا فرق بين البحث عن جواز إطلاق الألفاظ من غير إرادة معنى
فاسد ، وبين البحث عن جواز الأفعال ، وفيه رأيان :
إما أن يقال : لا يطلق اسم في حق الله تعالى إلا بالإذن^(٢) ، وهذا لم
يرد فيه إذن ؛ فيحرم .

رأيان في إطلاق
الأسماء عليه سبحانه
التي لم يرد بها السمع

وإما أن يقال : لا يحرم إلا بالنهاي ، وهذا لم يرد فيه نهْي ، فينظر : فإن
كان يوهم خطأ.. فيجب الاحتراز منه ؛ لأن الإيهام الخطأ في صفات الله تعالى
حرام ، وإن لم يوهم خطأ.. لم نحكم بتحريمه ، وكلا الطريقين محتمل ،
ثم الإيهام يختلف باللغات وعادات الاستعمال ، فرب لفظ يوهم عند قوم ،
ولا يوهم عند غيرهم .

(١) أي : استعمال الاستعارات لا يناسب هذه العلوم الأصولية المنضبطة ، ومكانه يجمل في
كتب الأدب ونحوها .

(٢) كما فصل القول المؤلف رحمه الله تعالى في « المقصد الأسنى » (ص ١٤٨) ، والفخر
الرازي رحمه الله تعالى في « شرح أسماء الله الحسنى » (ص ٤٠) .

الدعوى الخامسة

ندعي : أنَّ صانعَ العالم ليس بجسم ؛ لأنَّ كلَّ جسم فهو مؤلف من
صانع العالم ليس
بجسم
جوهرين متحيّزين^(١) ، وإذا استحالَ أن يكون جوهرًا . . استحالَ أن يكون
جسمًا .

ونحن لا نعني بالجسم إلا هذا ، فإن سمّاهُ مسمً جسمًا ولم يرز هذا
المعنى . . كانت المضايقةُ معه لحقَّ اللغة ، أو لحقَّ الشرع ، لا لحقَّ
العقل ؛ فإنَّ العقلَ لا يحكمُ في إطلاق الألفاظ ونظم الحروف والأصوات
التي هي اصطلاحات .

ولأنَّه لو كان جسمًا . . لكان مقدّرًا بمقدار مخصوص ، يجوزُ أن يكون
أصغرَ منه أو أكبر ، ولا يترجّحُ أحدُ الجائزين على الآخر إلا بمخصّص
ومرجح كما سبق ، فيفتقرُ إلى مخصّص يتصرّف فيه ، فيقدّره بمقدار
مخصوص ، فيكون مصنوعاً لا صانعاً ، ومخلوقاً لا خالقاً .

* * *

(١) في (د) : (وأقل الأجسام ما تألف من جوهرين) .

الدَّعْوَى السَّادِسَةُ

صانع العالم ليس
بعرض

ندعي : أنَّ صانعَ العالم ليس بَعَرَضٍ ؛ لأنَّنا نعني بالعرض : ما يستدعي وجوده ذاتاً يقومُ به ، وذلك الذاتُ جسم أو جوهر ، ومهما كان الجسم واجبَ الحدوثِ . . كان الحالُّ فيه أيضاً حادثاً لا محالةً ؛ إذ بطل انتقال الأعراض^(١) .

وقد بيَّنا أنَّ صانعَ العالم قديمٌ ، فلا يمكنُ أن يكونَ عرضاً ، وإن فهمَ من العرض ما هو صفةٌ لشيء من غير أن يكونَ ذلك الشيء متحيزاً . . فنحن لا ننكر وجودَ هذا ، فإنَّنا نستدلُّ على صفات الله تعالى .

نعم ؛ يرجعُ النزاعُ إلى إطلاقِ اسم الصانع والفاعل ، فإن إطلاقه على الذات الموصوفة بالصفات . . أوَّلَى من إطلاقه على الصفات .

فإذا قلنا : الصانعُ ليس بصفة . . عَنَيْنَا به أنَّ الصنعَ مضافٌ إلى الذات التي تقومُ بها الصفاتُ ، لا إلى الصفات ؛ كما أنَّنا إذا قلنا : النجارُ ليس بعرض ولا صفة . . عَنَيْنَا به أن صنعةَ النجارة غيرُ مضافة إلى الصفات ، بل إلى الذات الواجب وصفها بجملة من الصفات حتى يكون صانعاً ، فكذا القول في صانع العالم .

وإن أرادَ المنازعُ في تسميته بالعرض أمراً غيرَ الحالِّ في الجسم ، وغيرَ الصفة القائمة بالذات . . كان الحقُّ في منعه لِلُّغَةٍ أو الشرع ، لا للعقل .

(١) كما سبق بيانه ، انظر (ص ٩٥) ونفي العرضية عنه سبحانه من باب إحكام نفي الحدوث .

الدعوى السابعة

صانع العالم ليس في
جهة مطلقاً

ندعي : أنه ليس في جهة مخصوصة من الجهات الست^(١) ، ومن عرف معنى لفظ الجهة ، ومعنى لفظ الاختصاص . . فهِم قطعاً استحالة الجهات على غير الجواهر والأعراض ؛ إذ الحيز معقول ؛ وهو الذي يختص الجوهراً به ، ولكن الحيز إنما يصير جهة إذا أضيف إلى شيء آخر متحيز .
والجهات ست : فوق ، وأسفل ، وقدام ، وخلف ، ويمين ، وشمال .

فمعنى كون الشيء فوقنا : هو أنه في حيز يلي جانب الرأس ، ومعنى كونه تحتنا : أنه في حيز يلي جانب الرجل ، وكذا سائر الجهات ، فكل ما قيل فيه : إنه في جهة . . فقد قيل : إنه في حيز مع زيادة إضافية .

معنى كون الشيء في
حيز

وقولنا : الشيء في حيز . . يعقل بوجهين :
أحدهما : أنه يختص به ، بحيث يمنع مثله من أن يوجد بحيث هو ، وهذا هو الجوهراً .

والآخر : أن يكون حالاً في الجوهراً ؛ فإنه قد يقال : إنه بجهة ، ولكن بطريق التبعية للجوهراً ، فليس كون العرض في جهة ككون الجوهراً ، بل الجهة للجوهراً أولى ، وللعرض بالتبعية للجوهراً ، فهذان وجهان معقولان في الاختصاص بالجهة .

فإن أراد الخصم أحدهما . . دلّ على بطلانه ما دلّ على بطلان كونه جوهراً أو عرضاً ، وإن أراد أمراً غير هذا . . فهو غير مفهوم^(٢) ، فيكون

(١) وهي نسبة هذا الشيء المتحيز لآخر مثله ، فلولا . . لا تفهم الجهة .

(٢) أي : المعنى الذي أراده الخصم لا يفهم هذا اللفظ .

الحق في إطلاق لفظه المنفك عن معنى مفهوم اللغة والشرع^(١) ،
لا للعقل .

فإن قال الخصم : أنا أريدُ بكونه بجهة معنى سوى هذا ، فلم نكرهه ؟
فأقول : أما لفظك : فإنما أنكره من حيث إنه يوهم المفهوم الظاهر منه ،
وهو ما يعقل للجوهر والعرض ، وذلك كذب على الله تعالى .

تحريجة : أريد
بالجهة غير ما
فسرتموه

وأما مرادك منه : فلست أنكره ؛ فإن ما لا أفهمه كيف أنكره ؟ ! وعساك
تريد به : علمه وقدرته ، وأنا لا أنكر كونه بجهة على معنى أنه عالم
وقادر^(٢) .

فإنك إذا فتحت هذا الباب ؛ وهو أن تريد باللفظ غير ما وضع اللفظ له
ويدل عليه في التفاهم . . لم يكن لما تريد به حصر^(٣) ، فلا أنكره ما لم
تعرب عن مرادك بما أفهمه من أمر يدل على الحدوث ، فإن كل ما يدل على
الحدوث فهو في ذاته^(٤) محال .

نظرية أمان اللغة

ويدل أيضاً على بطلان القول بالجهة : أن ذلك يطرق الجواز إليه ،
ويُحوّجُه إلى مخصّص يخصّصه بأحد وجوه الجواز ، وذلك محال من
وجهين :

أحدهما : أن الجهة التي تختص به لا تختص به لذاته ؛ فإن سائر
الجهات متساوية بالإضافة إلى قابل الجهة ، فاختصاصه ببعض الجهات
المعينة ليس بواجب لذاته ، بل هو جائز ، فيحتاج إلى مخصّص يخصّصه ،

(١) وهما يردان هذا ولا يرتضيانه .

(٢) أي : إن أراد الخصم بلفظ الجهة معنى العلم والقدرة .

(٣) وهو ما يعبر عنه بنظرية (أمان اللغة) ، فلو تشبّه كل واحد وضع معنى أو معانٍ لأي لفظ
دون تواضع ، أو اصطلاح يبيّن ، أو انضباط بياني . . لفقدنا الأمان في فهم المعاني ،
ولادّعَى كل واحد ما يشاء ، وفقدنا صلة التخاطب ! .

(٤) أي : في ذات الله عز وجل .

ويكون الاختصاص فيه معنى زائداً على ذاته ، وما تطرّق الجواز إليه . .
استحال قدمه ، بل القديم عبارة عما هو واجب الوجود من جميع
الجهات^(١) .

تحريجة : إنما اختص
بالفوق لأنها أشرف
الجهات

فإن قيل : اختصَّ بجهة فوقٍ لأنها أشرف الجهات .

قلنا : إنما صارت الجهة جهةً فوقٍ بخلقه العالم في هذا الحيز الذي
خلقه ، فقبل خلق العالم لم يكن فوق ولا تحت أصلاً ؛ إذ هما مشتقان من
الرأس والرجل ، ولم يكن إذاك حيواناً فتسمى الجهة التي تلي رأسه فوقاً ،
والمقابل له تحتاً .

الوجه الثاني : أنه لو كان بجهة . . لكان محاذياً لجسم العالم ، وكل
محاذٍ : فإما أن يكون أصغر منه ، وإما أكبر ، وإما مساوياً ، وكل ذلك
يوجب التقدير بمقدار ، وذلك المقدار يجوز في العقل أن يفرض أصغر منه
أو أكبر ؛ فيحتاج إلى مقدّر ومخصّص .

تحريجة : فهل
العرض مقدّر ؟

فإن قيل : لو كان الاختصاص بالجهة يوجب التقدير . . لكان العرض
مقدراً ؟

قلنا : العرض ليس في جهة بنفسه ، بل بتبعيّة الجوهر ، فلا جرم هو
أيضاً مقدّر بالتبعيّة ؛ فإننا نعلم أنه لا توجد عشرة أعراض متماثلة في عشرة
جواهر^(٢) ، ولا يتصور أن تكون في عشرين ، فتقدّر الأعراض بالعشرة لازم
بطريق التبعيّة لتقدّر الجواهر ، كما لزم كونه بجهة بطريق التبعيّة .

تحريجة : فلم تتجه
الأكف إلى السماء؟
وكيف نفهمون
حديث الجارية؟

فإن قيل : فإن لم يكن مخصوصاً بجهة فوق . . فما بال الوجوه والأيدي
ترفع إلى السماء في الأدعية شرعاً وطبعاً ؟ وما باله صلى الله عليه وسلم قال
للجارية التي قصد إعتاقها ، وأراد أن يستبين^(٣) إيمانها : « أين الله ؟ »

(١) أي : من جميع الوجوه ، لا يحتمل الجواز بتاتاً .

(٢) كذا في (أ) ، وسقطت (متماثلة) من باقي النسخ .

(٣) وفي (ب) و (د) : (يستيقن) .

فأشارت إلى السماء ؛ فقال : « إِنَّهَا مُؤَمَّةٌ »^(١) ؟

فالجواب عن الأول : أَنَّ هَذَا يَضَاهِي قَوْلَ الْقَائِلِ : إِنْ لَمْ يَكُنِ اللَّهُ فِي الكعبةِ وَهِيَ بَيْتُهُ . . فَمَا بَالُنَا نَحْجُّهَا وَنَزُورُهَا ؟ وَمَا بَالُنَا نَسْتَقْبِلُهَا فِي الصَّلَاةِ ؟ وَإِنْ لَمْ يَكُنْ فِي الْأَرْضِ . . فَمَا بَالُنَا نَتَذَلُّ بِوَضْعِ وَجُوهِنَا عَلَى الْأَرْضِ فِي السُّجُودِ ؟

هَذَا هَذَا ، بَلْ يُقَالُ : قَصْدُ الشَّرْعِ مِنْ تَعَبُّدِ الْخَلْقِ بِاسْتِقْبَالِ الكعبةِ فِي الصَّلَاةِ مَلَازِمَةُ الثَّبُوتِ فِي جِهَةٍ وَاحِدَةٍ ؛ فَإِنَّ ذَلِكَ - لَا مُحَالَةَ - أَقْرَبُ إِلَى الْخُشُوعِ وَحُضُورِ الْقَلْبِ مِنَ التَّرَدُّدِ عَلَى الْجِهَاتِ .

فهم المراد من التوجه وتعليله

ثُمَّ لَمَّا كَانَتِ الْجِهَاتُ مُتَسَاوِيَةً مِنْ حَيْثُ إِمْكَانُ الاسْتِقْبَالِ . . خَصَّصَ اللَّهُ تَعَالَى بَقْعَةً مَخْصُوصَةً بِالتَّشْرِيفِ وَالتَّعْظِيمِ ، وَشَرَّفَهَا بِالإِضَافَةِ إِلَى نَفْسِهِ ، وَاسْتَمَالَ الْقُلُوبَ إِلَيْهَا بِتَشْرِيفِهِ ؛ لِيُشِيبَ عَلَى اسْتِقْبَالِهَا^(٢) .

وَكَذَلِكَ السَّمَاءُ قِبْلَةُ الدُّعَاءِ ؛ كَمَا أَنَّ الْبَيْتَ قِبْلَةُ الصَّلَاةِ ، وَالْمَعْبُودُ بِالصَّلَاةِ وَالْمَقْصُودُ بِالدُّعَاءِ مَنْزَعَةٌ عَنِ الْحُلُولِ فِي الْبَيْتِ وَالسَّمَاءِ .

ثُمَّ فِي الْإِشَارَةِ بِالدُّعَاءِ إِلَى السَّمَاءِ سِرٌّ لَطِيفٌ يَعْرِضُ مِنْ يَتَنَبَّهُ لَأَمْثَالِهِ^(٣) ، وَهُوَ أَنَّ نَجَاةَ الْعَبْدِ وَفَوْزَهُ فِي الْآخِرَةِ بِأَنْ يَتَوَاضَعَ لِلَّهِ فِي نَفْسِهِ ، وَيَعْتَقِدَ التَّعْظِيمَ لِرَبِّهِ تَعَالَى .

لطيفة في سر التوجه للسماء

وَالْتَوَاضَعُ وَالتَّعْظِيمُ عَمَلُ الْقَلْبِ ، وَاللَّهُ الْعَقْلُ ، وَالْجَوَارِحُ إِذْنُ إِنَّمَا اسْتَعْمَلْتُ لِتَطْهِيرِ الْقَلْبِ وَتَرْكِتِهِ ؛ فَإِنَّ الْقَلْبَ خُلِقَ يَتَأَثَّرُ بِالمَوَاطِبَةِ عَلَى أَعْمَالِ الْجَوَارِحِ^(٤) ، كَمَا خَلَقْتَ الْجَوَارِحُ مُتَأَثِّرَةً بِمَعْتَقَدَاتِ الْقُلُوبِ ، وَلَمَّا كَانَ الْمَقْصُودُ أَنْ يَتَوَاضَعَ فِي نَفْسِهِ بِعَقْلِهِ وَقَلْبِهِ ؛ بِأَنْ يَعْرِفَ قُدْرَهُ لِيَعْرِفَ بِخِصَّةِ

(١) سَيَأْتِي تَخْرِيجَ الْحَدِيثِ وَالْكَلَامِ عَنْهُ تَعْلِيْقًا عِنْدَ الْجَوَابِ عَنْ هَذِهِ الشَّبْهَةِ .

(٢) فِي (د) : (لِيُثَبِّتَ الْقُلُوبَ عَلَى) .

(٣) يَعْرِضُ : يَنْدُرُ ، فَهُوَ أَمْرٌ عَزِيزٌ ؛ أَيْ : نَادِرٌ نَفِيسٌ .

(٤) جَمْعَةٌ (يَتَأَثَّرُ) حَالِيَةٌ ؛ أَيْ : خُلِقَ خُلُقُهُ مُتَأَثِّرًا . . ، كَمَا خَلَقْتَ الْجَوَارِحَ مُتَأَثِّرَةً بِمَعْتَقَدَاتِ الْقُلُوبِ .

رتبته في الوجود جلال الله تعالى وعلوه^(١) .

وكان من أعظم الأدلة على خسسته الموجبة لتواضعه . . أنه مخلوق من تراب ، كُلف أن يضع على التراب الذي هو أذل الأشياء وجهه الذي هو أعز الأعضاء ؛ ليستشعر قلبه التواضع بفعل الجبهة في مماسيتها الأرض ، فيكون البدن متواضعاً في جسمه وشخصه وصورته بالوجه الممكن فيه ، وهو معانقة التراب الوضع الخسيس ، ويكون العقل متواضعاً لربه بما يليق به ، وهو معرفة الضعة وسقوط الرتبة وخساسة المنزلة عند الالتفاف إلى ما خلق منه .

فكذلك التعظيم لله تعالى وظيفه على القلب فيها نجاة ، وذلك أيضاً ينبغي أن تستشرك فيه الجوارح بالقدر الذي يمكن أن تحمل الجوارح عليه .

وتعظيم القلب . . بالإشارة إلى علو الرتبة على طريق المعرفة والاعتقاد ، وتعظيم الجوارح . . بالإشارة إلى جهة العلو الذي هو أعلى الجهات ، وأرفعها في الاعتقادات ؛ فإن غاية تعظيم الجارحة استعمالها في الجهات ، حتى إن من المعتاد المفهوم في المحاورات أن يفصح الإنسان عن علو رتبة غيره وعظم ولايته فيقول : أمره في السماء السابعة ، وهو إنما ينبئه على علو الرتبة ، ولكن يستعير له علو المكان ، وقد يشير برأسه إلى السماء في تعظيم من يريد تعظيم أمره ؛ أي : أمره في السماء ؛ أي : في العلو ، وتكون السماء عبارة عن العلو .

فانظر كيف تلطّف الشرع بقلوب الخلق وجوارحهم في سياقها إلى تعظيم الله تعالى ، وكيف جهل من قلّت بصيرته ولم يلتفت إلا إلى ظاهر الجوارح والأجسام ، وغفل عن أسرار القلوب واستغنائها في التعظيم عن تقدير الجهات ، وظن أن الأصل ما يشار إليه بالجوارح ، ولم يعرف أن المظنة الأولى للتعظيم القلب ، وأن تعظيمه باعتقاد علو الرتبة ، لا باعتقاد

(١) كذا في (و) ، وفي باقي النسخ : (ليعرف بخساسة رتبته في الوجود لجلال الله تعالى وعلوه) .

علو المكان ؛ وأن الجوارح في ذلك خَدَمٌ وأتباعٌ يخدمون القلب على الموافقة في التعظيم بالقدر الممكن فيها ، ولا يمكن في الجوارح إلا الإشارة إلى الجهات .

ولطيفة أخرى عند
الدعاء

فهذا هو السرُّ في رفع الوجوه إلى السماء عند قصد التعظيم ، وينضاف إليه عند الدعاء أمرٌ آخرٌ ، وهو أن الدعاء لا ينفك عن سؤال نعمة من نِعَمِ الله تعالى ، وخزائِنُ نِعَمِ السماوات ، وخُزَانُ أرزاقه الملائكة ، ومقرُّهم ملكوت السماوات ، وهم الموكَّلون بالأرزاق ، وقد قال الله تعالى : ﴿ وَفِي السَّمَاءِ رِزْقُكُمْ وَمَا تُوعَدُونَ ﴾ والطبع يتقاضى الإقبال بالوجه إلى الخزانة التي هي مقرُّ الرزق المطلوب ، فطَلَبُ الأرزاق من الملوك إذا أُخبروا بتفرقة الأرزاق على باب الملك^(١) . مالت وجوههم وقلوبهم إلى جهة الخزانة وإن لم يعتقدوا أنَّ الملك في الخزانة ، فهذا هو محرِّك وجوه أرباب الدين إلى جهة السماء طبعاً وشرعاً .

وأما العوام . . فقد يعتقدون أنَّ معبودهم في السماء ، فيكون ذلك أحد أسباب إشارتهم إلى السماء ، تعالى ربُّ الأرباب عما اعتقده الزائغون علواً كبيراً .

وأما حكمه بالإيمان للجارية لما أشارت إلى السماء^(٢) : فقد انكشف به

الكلام على حديث
الجارية

(١) كذا في (د) ، وفي غيرها من النسخ : (الخزانة) .

(٢) اختلفت رواية هذا الحديث ، فمن مصرِّح بالقول ، ومن مؤكد للإشارة ، ومن محتمل لكليهما ، والرواية التي ذكرها المؤلف الإمام رحمه الله تعالى هنا هي رواية الإشارة ، وعليها تحمل باقي الروايات إن ثبت اتحاد الحادثة والحال هذه .

وسبب الإشارة دون القول : أن هذه الجارية كانت خرساء كما سيأتي بيانه .

والحديث بلفظ الإشارة رواه أحمد (٢٩١ / ٢) ، وأبو داود (٣٢٨٤) ، والبيهقي في السنن الكبرى (٣٨٨ / ٧) تحت عنوان : باب إعتاق الخرساء إذا أشارت بالإيمان وصلت .

ولفظ الحديث : عن أبي هريرة رضي الله عنه : أن رجلاً أتى النبي صلى الله عليه وسلم بجارية سوداء ، فقال : يا رسول الله ؛ إنَّ عليَّ عتق رقبة مؤمنة ؟ فقال لها :

أيضاً ؛ إذ ظهرَ أنَّ لا سبيلَ للأخرس إلى تفهيم علوِّ الرتبةِ إلا بالإشارة إلى جهة العلو ، فقد كانت خرساء كما حكى ، وقد كان يُظنُّ بها أنها من عبدة الأوثان ، وممنَ تعتقِدُ إلَهِها في بيت الأصنام ، فاستنطقت بمعتقدِها ، فعزَّفت بالإشارة إلى السماء أنَّ معبودَها ليس في بيوت الأصنام كما يعتقده أولئك^(١) .

« أين الله ؟ » فأشارت إلى السماء بإصبعها ، فقال لها : « فمن أنا ؟ » فأشارت إلى النبي صلى الله عليه وسلم وإلى السماء ؛ تعني : أنت رسول الله ، فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم : « أعتقها ؛ فإنها مؤمنة » .

ورواه مسلم (٥٣٧) بلفظ : (قالت : في السماء ... قالت : أنت رسول الله) .

وثمَّة رواية مجزدة عند البيهقي في « السنن الكبرى » ، وعند مالك مرسلاً (٧٧٧ / ٢) ، وجعلها الشيخ شعيب الأرناؤوط اللفظ الصحيح لهذا الحديث في تعليقه على المسند (٧٩٠٦) يحسن إيرادها ، وهي : فقال لها رسول الله صلى الله عليه وسلم : « أتشهدين أن لا إله إلا الله ؟ » قالت : نعم ، قال : « أتشهدين أن محمداً رسول الله ؟ » قالت : نعم ، قال : « أتوقنين بالبعث بعد الموت ؟ » قالت : نعم ؛ فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم : « أعتقها » .

وهذه الرواية يمكن حملها على أنها خرساء دون تكلف ، وتعليل الإمام الآتي يتوجه على هذه الرواية وعلى غيرها .

(١) ففهم إذن من إشارتها إلى السماء علوِّ رتبة معبودها أن تحيط به الجهات كالموجود في بيوت الأصنام ، وعلم أن النبي صلى الله عليه وسلم سألها عن ذلك ورضي منها ما أشارت لكونها خرساء ليس إلا ، ولم يرد عنه - وحاشاه - صلى الله عليه وسلم أنه كان يمتحن إيمان الناس بهذا أبداً .

وبما أن هذا الحديث أقوى شبهة للخصم . . تجدر الإشارة إلى مزيد من بيانه ورفع إشكاله :

فيقال لصاحب الشبهة أو للحتوي المشبه : كما أثبت صفة العلو والفوق . . وجب إثبات صفة الأمام ؛ وذلك للحديث الصحيح الذي رواه البخاري (٤٠٦) : « إذا كان أحدكم يصلي . . فلا يصقِّ قبل وجهه ؛ فإن الله قبل وجهه إذا صلى » ، وفي رواية : « إن ربه بينه وبين القبلة » .

بل إن هذا الحديث أولى بإثبات صفة الأمام من حديث الجارية ؛ لأن حديث الجارية الإثبات حاصل بالإشارة ، وهذا مصرح بالقول ، والتصريح به مقدم عند علماء الأصول على الإشارة .

وحاشاه سبحانه وتعالى عن ذلك علواً كبيراً ، والمشكلة - كما قال المؤلف رحمه الله - لا ترفع إلا بفهم معنى الجهة ، وما ورد من هذه النصوص - كما قال ابن عبد البر

تحريجة: نكيف
يكون موجوداً وهو
خلو من جهة؟

فإن قيل : فنفي الجهة مؤد إلى محال ؛ وهو إثبات موجود تخلو عنه
الجهات الست ، ويكون لا داخل العالم ولا خارجة ، ولا متصلاً به
ولا منفصلاً عنه ، وذلك محال ؟

رحمه الله - فالمراد به تعظيم الشأن .

قال الحافظ ابن حجر رحمه الله تعالى : (وفيه الرد على من زعم أنه على العرش بذاته ،
ومهما تؤول به هذا . . . جاز أن يتأول به ذلك) . « فتح الباري » (١ / ٥٠٨) .

وكل هذه النصوص من المتشابه ، ويجب حمل المتشابه على المحكم ؛ كقوله سبحانه :
﴿ لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ ﴾ .

وقال الإمام النووي في حديث الجارية هذا : (هذا الحديث من أحاديث الصفات ،
وفيها مذهبان تقدم ذكرهما مرات في كتاب الإيمان ؛ أحدهما : الإيمان به من غير خوص
في معناه مع اعتقاد أن الله تعالى ليس كمثله شيء وتنزيهه عن سمات المخلوقات ،
والثاني : تأويله بما يليق به ، فمن قال بهذا . . . قال : كان المراد امتحانها : هل هي
موحدة تقر بأن الخالق المدبر الفعال هو الله وحده ، وهو الذي إذا دعاه الداعي . . . استقبل
السماء كما إذا صلى المصلي . . . استقبل الكعبة ، وليس ذلك لأنه منحصر في السماء ،
كما أنه ليس منحصر في جهة الكعبة) . « شرح صحيح مسلم » (٥ / ٢٤) .

قال القاضي عياض : (لا خلاف بين المسلمين قاطبة فقيهم ومحدثهم ومتكلمهم
ونظارهم ومقلدهم أن الظواهر الواردة بذكر الله تعالى في السماء ؛ كقوله تعالى : ﴿ أَيْنَئِثْمُ
مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ ﴾ ونحوه . . . ليست على ظاهرها ، بل متأولة عند جميعهم . . .) إلى أن قال
رحمه الله : (وبإيت شعري ؛ ما الذي جمع أهل السنة والحق كلهم على وجوب الإسماء
عن الفكر في الذات كما أمروا ؟! وسكتوا لحيرة العقل وانفقوا على تحريم التكيف
والتشكيل ، وأن ذلك من وقوفهم وحيرتهم غير شك في الوجود أو جهل بالموجود ، وغير
قادر في التوحيد) . « الإكمال » (٢ / ٤٦٥)

أما أن يفتن الناس بمثل هذا ويمتنح إيمانهم وعقيدتهم بسؤالهم : أين الله ؟ . . . فهذا
ما لا يرضاه المنصفون الذين يحرصون على نزع فتائل الشبهة ، وما أشبه هذا بفعل
المبتدعة من المعتزلة حينما كانوا يسألون الأئمة عن خلق كلام الله ليثبت إيمانهم عندهم .
وحينما سئل صلى الله عليه وسلم : أين كان ربنا قبل أن يخلق خلقه ؟ . . . قال : « كان في
عماة ما تحته هواء وما فوقه هواء ، وخلق عرشه على الماء » . قال الإمام الترمذي راوي
الحديث (٣١٠٩) : قال يزيد بن هارون : أي : ليس معه شيء ، قال الترمذي : وهذا
حديث حسن .

وثمة كلام طيب للإمام ابن فورك حول هذا الحديث في « مشكل الحديث وبيانه » (ص
١٥٩) والعلامة ابن خلدون في « تاريخه » (١ / ٦٠٥) ، والكلام في حديث الجارية
طويل الذيل ، لا يناسبه حجم « الاقتصاد » .

قلنا : مسلّم أن كلّ موجود يقبل الاتصال بجهة فوجوده لا متصلاً ولا منفصلاً محالً ، وأنّ كلّ موجود يقبل الاختصاص بجهة فوجوده مع خلو الجهات الست عنه محالٌ .

وأما موجودٌ لا يقبل الاتصال ولا الاختصاص بالجهة . . فخلوّه عن طرفي النقيض غير محال ، وهو كقول القائل : يستحيل وجودٌ لا يكون عاجزاً ولا قادراً ، ولا عالماً ولا جاهلاً ؛ فإن أحد المتضادّين لا يخلو الشيء عنه ؛ فيقال له : إن كان ذلك الشيء قابلاً للمتضادّين . . فيستحيل خلوه عنهما ، وإن كان غير قابل لهما . . لا يستحيل خلوه عنهما ، كما الجماد^(١) الذي لا يقبل واحداً منهما ؛ لأنّه فقد شرطهما ؛ وهو الحياة ، فخلوه عنهما ليس بمحال ، فكذلك شرط الاتصال والاختصاص بالجهات التحيّر والقيام بالمتحيّر ، فإذا فقد هذا . . لم يستحل الخلو عن متضادّيه ، فيرجع النظر إذن إلى أن موجوداً ليس بمتحيّر ولا هو في متحيّر ، بل هو فاقده شرط الاتصال والانفصال . . هل هو محالٌ أم لا ؟

فإن زعم الخصم أن ذلك محالٌ وجوده . . فقد دللنا عليه بأنه : مهما بان أن كلّ متحيّر حادث ، وأنّ كلّ حادث يفتقر إلى فاعل ليس بحادث . . فقد لزم بالضرورة من هاتين المقدمتين ثبوت موجود ليس بمتحيّر .
أما الأصلان . . فقد أثبتناهما^(٢) ، وأما الدعوى اللازمة منهما . . فلا سبيل إلى جحدها مع الإقرار بالأصلين .

نحرية : انتم تدعون
موجوداً غير مفهوم

فإن قال الخصم : إن مثل هذا الموجود الذي ساق دليلكم إلى إثباته غير مفهوم .

فيقال له : ما الذي أردت بقولك : (غير مفهوم) ؟
فإن أردت بقولك أنّه غير متخيّل ، ولا متصور ، ولا داخل في الوهم . .

(١) في (أ) و (و) : (الجدار) .

(٢) انظر (ص ٩١) وما بعدها .

فقد صدقت ؛ فإنه لا يدخلُ في التصوُّر والوهم والخيال إلا جسمٌ له لونٌ
وقدَرٌ ، فالمنفكُّ عن اللون والقدر لا يتصوَّره الخيالُ ، فإنَّ الخيالَ قد أنسَ
بالمبصَّرات ، فلا يتوهمُ الشيءَ إلا على وفق ما رآه ، ولا يستطيعُ أن يتوهمَ
ما لا يوافقُه .

وإن أراد الخصم أنه ليس بمعقول ؛ أي : ليس بمعلوم بدليل العقل . .
فهو محالٌ ؛ إذ قدَّمنا الدليلَ على ثبوته ، ولا معنى للمعقول إلا ما اضطرَّ
العقلُ إلى الإذعان والتصديق به بموجب الدليل الذي لا يمكنُ مخالفتهُ ، وقد
تحقَّقَ هذا .

فإن قال الخصمُ : فما لا يتصوَّره في الخيال لا وجودَ له ؟

نحريجة : فما لا
يتصوره الخيال غير
موجود

فلنحكمُ بأنَّ الخيالَ لا وجودَ له في نفسه ؛ فإنَّ الخيالَ نفسه لا يدخلُ في
الخيال ، والرؤية لا تدخل في الخيال ، وكذا العلمُ والقدرة ، وكذا الصوتُ
والرائحةُ ، ولو كلَّفَ الوهمُ أن يتحقَّقَ ذات الصوت . . لقدَّرَ له لونا
ومقدارا ، وتصوَّره كذلك .

وهكذا جميعُ أحوال النفس ؛ من الخجل ، والوجَل ، والعشق ،
والغضب ، والفرح ، والحزن ، والعجب ، فمن يدركُ بالضرورة هذه
الأحوال من نفسه ، ويسومُ خياله أن يتحقَّقَ ذات هذه الأحوال ، فيجدُه
يقصُرُ عنه إلا بتقدير خطي ، ثم يُنكِرُ مع ذلك وجودَ موجود لا يدخلُ في
خياله !

فهذا سبيلُ كشفِ الغطاء عن المسألة .

وقد جاوزنا حدَّ الاختصار ، ولكنَّ المعتقداتِ المختصرة في هذا الفنِ
أراها مشتملةً على الإطناب في الواضحات ، والشروع في الزيادات الخارجة
عن المهمات ، مع التساهل في مضائق الإشكالات ، فرأيتُ نقلَ الإطناب
من مظانِّ الوضوح إلى مواقع الغموض أهمَّ وأولى .

* * *

الدَّعْوَى الثَّامِنَةُ

ندعي : أن الله تعالى منزَّهٌ عن أن يوصفَ بالاستقرار على العرش ؛ فإن كلَّ مُتمكِّنٍ على جسمٍ ومستقرٍّ عليه مُقدَّرٌ لا محالة .

الله تعالى غيرُ مستقرٍّ
على العرش

فإنَّه إما أن يكونَ أكبرَ منه ، أو أصغرَ ، أو مساوياً ، وكلُّ ذلك لا يخلو عن التقدير ، ولأنَّه لو جازَ أن يماسَّهُ جسمٌ من هذه الجهة^(١) . . . لجازَ أن يماسَّهُ من سائر الجهات ، فيصيرُ محاطاً به ، والخصم لا يعتقدُ ذلك بحال ، وهو لازمٌ على مذهبه بالضرورة^(٢) .

وعلى الجملة : لا يستقرُّ على الجسم إلا جسمٌ ، ولا يحلُّ فيه إلا عَرَضٌ ، وقد بان أنَّه تعالى وتقدَّسَ ليس بجسم ولا عرض ، فلا يُحتاجُ إلى أفراد هذه الدعوى بإقامة البرهان .

لا يستقرُّ على الجسم
إلا جسم

فإن قيل : فما معنى قوله تعالى : ﴿الرَّحْنُ عَلَى السَّيِّئِ﴾ ؟ وما معنى قوله صلى الله عليه وسلم : « ينزلُ الله تعالى كلَّ ليلةٍ إلى السماء الدنيا »^(٣) ؟

تحريرة: فما معنى
الاستواء والنزول ؟

قلنا : الكلامُ على الظواهر الواردة في هذا الباب طویلٌ ، ولكنَّا نذكرُ منهجاً في هذين الظاهرين يُرشدُ إلى ما عداهما ، وهو أنَّنا نقول : الناسُ في هذا فريقان ؛ عوامٌ ، وعلماءُ .

منهج نفيس في فهم
امثال ذلك

والذي نراه اللائقَ بعوامِ الخلق : ألا يخاضَ بهم في هذه التأويلات ، بل يُنزعُ عن عقائدهم كلُّ ما يوجبُ التشبيهَ ويدلُّ على الحدوث ، ويحقِّقُ عندهم

(١) في (أ) : (لو جاز أن يماسه جسمُ العرش من هذه الجهة العليا . . .) .

(٢) فالخصم يقول : (إنه على العرش ، ولا يجوز أن يكون تحته ، أو عن يمينه أو شماله ، أو أمامه أو خلفه) ، ولكن إقراره بالمماس للعرش من الجهة العليا جواز الإحاطة .

(٣) رواه البخاري (١١٤٥) ، ومسلم (٧٥٨) .

أنه موجود ، ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ﴾ ، وإذا سألوا عن معاني هذه الآيات . . زُجروا عنها ، وقيل لهم : ليس هذا بعُشْكُمْ ، فادرجوا عنه ، فلكل علم رجال^(١) .

ويُجاب بما أجاب به بعضُ السلف حيث سُئل عن الاستواء فقال : الاستواء معلوم^(٢) ، والكيفية مجهولة^(٣) ، والسؤال عنه بدعة ، والإيمان به واجب^(٤) .

وهذا ؛ لأنَّ عقولَ العوام لا تتسع لقبول المعقولات ، ولا إحاطتهم باللغات تتسع لفهم توسّعات العرب في الاستعارات .

وأما العلماء : فاللائقُ بهم تعرّف ذلك وتفهمه ، ولست أقول : إنّ ذلك فرضُ عين ، إذ لم يرْذ به تكليف ، بل التكليفُ التنزيه عن كل ما يشبهه بغيره ، فأما معاني القرآن . . فلم يُكلّف الأعيان فهم جميعها^(٥) .

ولكن لسنا نرتضي قول من يقول^(٦) : إنّ ذلك من التشابهات كحروف أوائل السور ؛ فإنَّ حروفَ أوائل السور ليست موضوعاً باصطلاح سابق

هذه النصوص
وأما لها ليست من
المتشابه ، وراي
المؤلف في تعريف
المتشابه

(١) هذا هو الواجب ، لا أن تثار مكان نفوسهم بمثل هذا وهم عنه غافلون ، فإن إثارة ذلك مناهض لفعل السلف رضي الله عنهم ، الذين رأوا بدعية السؤال بكيف مثلاً .

(٢) وفي بعض الروايات : غير مجهول ، والمفاد واحد ؛ وهو ثبوت الاستواء بالخبر المتواتر .

(٣) بل الكيفية مستحيلة ، ومشهور روايات الأثر هو : والكيف غير معقول ؛ أي : لا يمكن إثباته وتصوره ، وقول المؤلف رحمه الله : (مجهولة) بمعنى أنها غير معقولة كما سيبيّن ذلك في شرحه .

(٤) روي هذا الأثر عن أم المؤمنين أم سلمة رضي الله عنها ، وعن ربيعة بن عبد الرحمن ، وعن مالك بن أنس ، وفي بعض روايات ألقاظ مالك : هو كما وصف نفسه ، ولا يقال له : كيف ، وكيف عنه مرفوع .

انظر مجمل الروايات في « الدر المشور » (٣ / ٧٣) ، و« تفسير الطبري » (٢٣٨ / ١) .

(٥) في (د) : (فلم يُكلّف الشرعُ الأعيان) .

(٦) انظر « إفاضة الأنوار على أصول المنار » (ص ١١٣) ، و« البحر المحيط » (١ / ٤٥٢) للزركشي .

للعرب للدلالة على المعاني ، ومن نطقَ بحروف أو بكلمات لم يُصطلَحَ عليها . فواجبٌ أن يكونَ معناه مجهولاً إلى أن يعرف ما أرادَ به ، فإذا ذكره . . صارت تلك الحروف كاللُّغة المخترعة من جهته .

وأما قوله صلى الله عليه وسلم « ينزلُ اللهُ تعالى إلى السماء الدنيا » . . فلفظٌ مفهوم ، دُكرَ للتفهم ، وعُلِمَ أنه يسبقُ إلى الأفهام منه المعنى الذي وُضِعَ له ، أو المعنى الذي يستعارُ له ، فكيفَ يقال : إنه متشابهة ! بل هو مخيلٌ معنى خطأ عند الجاهل ، ومُفهِمٌ معنى صحيحاً عند العالم ، وهو كقوله تعالى : ﴿ وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنْتُمْ ﴾ ^(١) .

فإنه يخيّل عند الجاهل اجتماعاً مناقضاً لكونه على العرش ، وعند العالم يُفهمُ أنه مع الكل بالإحاطة والعلم .

وكقوله عليه السلام : « قَلْبُ الْمُؤْمِنِ بَيْنَ إصْبَعَيْنِ مِنْ أَصَابِعِ الرَّحْمَنِ » ^(٢)

ومنه : « قلب المؤمن بين إصبعين من أصابع الرحمن »

(١) اختلف العلماء في حدِّ التشابه على أقوال كثيرة ، من أشهرها : ما عُسِرَ إجراؤه على ظاهره ، وهو مروى عن ابن عباس رضي الله عنهما ، ومنها : ما احتمل أوجهاً من التأويل ، وهو قول عامة أهل الأصول ، والتشابه عند المؤلف رحمه الله تعالى : ما لا يفهم معناه ، ولا يكلف العبد فهمه . « المنحول » (١٧٣ / ١) .

وبناءً عليه : لا يرى المؤلف أن آية الاستواء وحديث النزول من التشابه ، بل إنما يلتبسُ معناه على الجاهل بمرامي كلام العرب وأساليب تعابيرهم ، ومن لم يستوعب معنى الجهة ولزومها للتحييز الموجب للحدوث ؛ لذلك : فهمَ العالمُ المرادَ من المعية : الإحاطة والعلم وماناسب السياق من التقدير ، وُخِيلَ للجاهل حقيقة اللفظ الموجبة للتشبيه المنافي للتنزيه .

وقول المؤلف رحمه الله سبَقَهُ إليه شيخه إمامُ الحرمين الجويني - مع وجود الخلاف قديماً كما سبق - إذ قال : (والمعنى بقوله تعالى : ﴿ وَأَخْرَجْنَا مِنْ أَصْحَابِ الْكَلْبِ ﴾ مراجعة منكري البعث لرسول الله صلى الله عليه وسلم في استعجال الساعة ، والسؤال عن متهاها وموقعها ومرساها ، والمراد بقوله تعالى : ﴿ وَمَا يَسْلَمُ تَأْوِيلُهُ إِلَّا اللَّهُ ﴾ أي : وما يعلم مآله إلا الله ، ويشهد لذلك قوله تعالى : ﴿ هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا تَأْوِيلَهُ ﴾ والتأويل فيها يحمل على الساعة في اتفاق الجماعة) . « الإرشاد » (ص ٤٢) .

(٢) رواه مسلم (٢٦٥٤) ، ولفظه : « إن قلوب بني آدم كلها بين إصبعين من أصابع الرحمن كقلب واحد يصرّفه حيث يشاء » .

فإنه عند الجاهل يخيلُ عضوين مركَّبين من اللحم والعظم والعصب ،
 مشتملين على الأنامل والأظفار ، نابتين من الكفِّ ، وعند العالم يدلُّ على
 المعنى المستعار له دون الموضوع له ، وهو ما كان^(١) الإصبع له ، وكأنه
 سمى الإصبع قدرته^(٢) ؛ لأنَّ سرَّ الإصبع وروحه وحقيقته هو القدرة على
 التقلب كيف يشاء^(٣) ، كما دلَّت المعية في قوله تعالى : ﴿ وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا
 كُنْتُمْ ﴾ على ما تراد المعية له ؛ وهو العلم والإحاطة .

ولكن من شائع عادة العرب العبارة بالسبب عن المسبَّب ، واستعارة
 السبب للمستعار منه .

وكقوله تعالى في الحديث القدسي : « مَنْ تَقَرَّبَ إِلَيَّ شَبْرًا . . تَقَرَّبْتُ إِلَيْهِ
 ذِرَاعًا ، وَمَنْ أَتَانِي يَمْشِي . . أَتَيْتُهُ هَرُولًا »^(٤) ، فإن الهرولة عند الجاهل تدلُّ
 على نقل الأقدام وشدة العدو ، وكذا الإتيان يدلُّ على القرب في المسافة ،
 وعند العاقل يدلُّ على المعنى المطلوب من قرب المسافة بين الناس ، وهو
 قربُ الكرامة والإنعام ، وأنَّ معناه : أنَّ رحمتي ونعمتي أشدُّ انصباباً إلى
 عبادي من طاعتهم إليَّ ؛ وهو كما قال تعالى فيما يروى في الخبر : « لَقَدْ
 طَالَ شَوْقُ الْأَبْرَارِ إِلَيَّ لِقَائِي ، وَأَنَا إِلَى لِقَائِهِمْ أَشَدُّ شَوْقًا »^(٥) تعالى عما
 يُفهم من معنى لفظِ الشوق بالوضع ؛ فإنه نوعُ ألمٍ ، وحاجة إلى استراحة ،

ومنه : « من تقرب إلي
 شبراً . . تقربت إليه
 ذراعاً »

ومنه : « لأشد شوقاً »

(١) في (و) : (يُراد) .

(٢) هذه الجملة زيادة من غير (و) .

(٣) قال الإمام النووي حاكياً القول الثاني من أحاديث الصفات : (كما يقال : فلان في
 قبضتي ، وفي كفِّي ، لا يراد به أنه حالٌّ في كفِّه ، بل المراد : تحت قدرتي ، ويقال :
 فلان بين إصبعي أقلبه كيف شئت ؛ أي : أنه مني على قهره والتصرف فيه كيف شئت) .
 « شرح صحيح مسلم » (٢٠٤ / ١٦) .

ولا يخفى أن العربي الذي سمع هذه الآية مدركٌ لمراميتها ، عالم بمرادها ، فلو سمعها في
 حق مخلوق . . ما أجراها على ظاهرها ، فكيف هو في حق الخالق سبحانه ؟! وانظر
 توجيه الحديث كذلك في « أساس التقديس » (ص ١٣٧) .

(٤) رواه البخاري (٧٤٠٥) ، ومسلم (٢٦٧٥) .

(٥) رواه المقدسي في « الترغيب في الدعاء » (ص ٥٣) .

وهو عينُ النفسِ ، ولكنَّ الشوقَ سببٌ لقبولِ المشتاقِ إليه ، والإقبالِ عليه ، وإفاضة النعم لديه ، فعبرَ به عن المسبب كما عبرَ بالغضب والرضا عن إرادة الثواب والعقاب اللذين هما ثمرةُ الغضب والرضا ومسببَاهُ في العادة .

ومنه : «الحجرُ
الأسودُ يمينُ الله في
أرضه»

وكذلك لما قال : « الحجرُ الأسودُ يمينُ الله في أرضه »^(١) . . . يظنُّ الجاهلُ أنَّه أراد به اليمينَ المقابلَ للشمال ، الذي هو عضوٌ مركب من لحم ودم وعظم ، منقسم بخمسة أصابع ، ثم إن فتح بصيرته . . . علم أنه : إن كان على العرش . . . فلا يكون يمينه في الكعبة ، ثم لا يكون حجراً أسوداً فيدرك بأدنى مُسَكَّةٍ أنه استعير للمصافحة ؛ فإنه أمرٌ باستلام الحجر وتقبيله كما يؤمر بتقبيل يمين المملوك ، فاستعير اللفظ لذلك .

والكاملُ العقلُ البصيرُ باللغة لا تعظم عنده هذه الأمور ، بل يفهم معانيها على البديهة .

فلنرجع إلى معنى الاستواء والنزول :

منائشة معاني
الاستواء والخلوص
إلى الراجح

أما الاستواء : فهو نسبةُ العرشِ إليه لا محالة^(٢) ، ولا يمكن أن يكون للعرشِ إليه نسبة إلا بكونه : معلوماً ، أو مراداً ، أو مقدوراً عليه ، أو محلاً مثل محل العرض ، أو مكاناً مثل مستقر الجسم .

ولكن بعض هذه النسب تستحيل عقلاً ، وبعضها لا يصلح اللفظُ للاستعارة له ، فإن كان في جملة هذه النسب - مع أنه لا نسبة سواها^(٣) - نسبةٌ لا يحيلها العقل ، ولا ينبو عنها اللفظ . . . فليعلم أنها المراد .

(١) رواه ابن خزيمة في « صحيحه » (٢٧٣٧) ، والطبراني في « الأوسط » (٥٦٣) ، والخطيب في « تاريخ بغداد » (٣٢٦ / ٦) ، وانظر « كشف الخفاء » (١١٠٩) لتجد أن هذا الحديث لا يحتج به ، ولكنها عادة المؤلف في المجازة والتزُّل للخصم .

(٢) الضمير في (إليه) عائد إلى الله تعالى .

(٣) إذ كل التقديرات والتأويلات التي أوردها أهل العلم أو يحتملها العقل . . . عائد لما ذكره المصنف رحمه الله تعالى على التحقيق .

أما كونه مكاناً ومحلاً كما هو للجوهر والعرض . فاللفظ يصلح له ،
ولكن العقل يحيله كما سبق .

وأما كونه معلوماً ومراداً . فالعقل لا يحيله ، ولكن اللفظ لا يصلح له .
وأما كونه مقدوراً عليه ، وواقعاً في قبضة القدرة ومسخراتها^(١) مع أنه
أعظم المخلوقات ، ويصلح الاستيلاء عليه ؛ لأنَّ يتمدَّح به ، وينبَّه به على
غيره الذي هو دونه في العظم . فهذا مما لا يحيله العقل ، ويصلح له
اللفظ ، فأخلق بأن يكون هو المراد قطعاً .

أما صلاح اللفظ له . . فظاهر عند الخبير بلسان العرب ، وإنما ينبو عن مثل
هذا أفهام المتطفلين على لغة العرب ، الناظرين إليها من بعد ، الملتفتين إليها
التفات العرب إلى لسان الترك ، حيث لم يتعلموا منه إلا أوائله !

فمن المستحسن في اللغة أن يقال : استوى الأمير على مملكته ؛ حتى
قال الشاعر :

قَدْ اسْتَوَى بِشَرِّ عَلَى الْعِرَاقِ مِنْ غَيْرِ سَيْفٍ وَدَمٍ مَهْرَاقٍ^(٢)

ولذلك قال بعض السلف^(٣) : أفهم من قوله : ﴿ اسْتَوَى عَلَى الْأَرْضِ ﴾
ما فهم من قوله : ﴿ ثُمَّ اسْتَوَى إِلَى السَّمَاءِ وَهِيَ دُخَانٌ ﴾ .

وأما قوله صلى الله عليه وسلم تسليماً : « ينزل الله إلى السماء الدنيا » . .
فللتأويل فيه مجال من وجهين :

منافسة معاني التنزل

- (١) في غير (و) : (ومسخرأله) بدل (ومسخراتها) .
- (٢) قال الإمام الزبيدي رحمه الله تعالى في « إتحاف السادة المتقين » (١٠٦ / ٢) : (وهو
للبيهقي كما قاله ابن عباد ، أو للأخطل كما قاله الجوهري . . . كذا نسبه إسماعيل بن عباد
في كتابه « نهج السبيل ») . والبيت ليس في ديوانيهما ، وهذا لا يضرُّ كما لا يخفى على
أهل الحرفة .
- (٣) قال إمام الحرمين رحمه الله بعدما ذكر حمل الاستواء على القصد : (وهذا تأويل سفيان
الثوري رحمه الله) . « الإرشاد » (ص ٤١) ، وحكى القول بعينه الإمام الزركشي عن
سفيان الثوري كذلك . « البرهان » (٨٩ / ٢) .

أحدهما : في إضافة النزول إليه ، وأنه مجاز ، وبالحقيقة : هو مضاف إلى ملك من الملائكة ؛ كما قال : ﴿ وَسَلِّ الْقَرْيَةَ ﴾ ، والمسؤول بالحقيقة أهل القرية ، وهذا أيضاً من المتداول في الألسنة ؛ أعني : إضافة أحوال التابع إلى المتبوع ، فيقال : نزل الملك على باب البلد ، ويراد به عسكره ؛ فإن المخبر بنزول الملك على باب البلد قد يقال له : هلاً خرجت لزيارته ؟ فيقول : لا ؛ لأنه عرّج في طريقه على الصيد ، ولم ينزل بعد .

فلا يقال له : فلم قلت : نزل الملك ، والآن تقول : لم ينزل بعد ؟ فيكون المفهوم من نزول الملك نزول العسكر ، وهذا جليّ واضح .

والثاني : أن لفظ النزول قد يستعمل للتلطّف والتواضع في حقّ الخلق ، كما يستعمل الارتفاع للتكبر ؛ يقال : فلان رفع رأسه إلى عنان السماء ؛ أي : تكبر ، ويقال : ارتفع إلى أعلى عليين ؛ أي : تعظم ، وإن من علا أمره . . يقال : أمره في السماء السابعة .

وفي معارضته إذا سقطت رتبته . . يقال : قد هوى إلى أسفل السافلين ، وإذا تواضع وتلطّف . . يقال : قد تظامن إلى الأرض^(١) ، ونزل إلى أدنى الدرجات .

فإذا فهم هذا ، وعلم أن النزول يستعمل في النزول عن المكان ، وفي النزول عن الرتبة ؛ بتركها أو سقوطها ، وفي النزول عن الرتبة بطريق التلطّف ، وترك الفعل الذي يقتضيه علو الرتبة وكمال الاستغناء . . فليُنظر إلى هذه المعاني الثلاثة التي يتردد اللفظ بينها : ما الذي يجوزُ العقل منها ؟ أما النزول بطريق الانتقال . . فقد أحاله العقل كما سبق ؛ فإن ذلك لا يمكن إلا في متحيّز .

وأما سقوط الرتبة . . فهو محال ؛ لأنه تعالى قديم بصفاته وجلاله ، ولا يمكن زوال علوه .

(١) تظامن : دنا وخفض .

وأما النزولُ بمعنى اللطفِ والرحمة وترك الفعل اللائق بالاستغناء وعدم المبالاة.. فهو ممكنٌ ، فيتعيَّن التنزيل عليه^(١) .

وقيل : إنه لما نزل قوله تعالى : ﴿رَفِيعُ الدَّرَجَاتِ ذُو الْعَرْشِ﴾.. استشعر الصحابةُ منه مهابةً عظيمةً ، واستبعدوا الانبساط في السؤال ، والدعاء مع ذلك الجلال ؛ فأخبروا بأنَّ الله تعالى - مع عظم جلاله وعلو شأنه - متلطفٌ بعباده ، رحيمٌ بهم ، مستجيبٌ لهم ، مع الاستغناء عنهم إذا دعوه .

وكأنَّ استجابة الدعوة نزولٌ بالإضافة إلى ما يقتضيه ذلك الجلال من الاستغناء وعدم المبالاة ، فعبرَ عن ذلك بالنزول ؛ تشجيعاً لقلوب العباد على المباشرة بالأدعية ، بل على الركوع والسجود ، فإن من يستشعرُ بقدر طاقته مبادي جلال الله تعالى.. استبعدَ سجودَهُ وركوعَهُ^(٢) .

فإنَّ تقربَ العباد كُلِّهم بالإضافة إلى جلال الله تعالى.. أحسنُ من تحريك العبد إصبعاً من أصابعه على قصد التقرب إلى ملكٍ من ملوك الأرض ، ولو عَظَّمَ به^(٣) ملكاً من الملوك.. لاستحقَّ به التوبيخ ، بل من عادة الملوك زجرُ الأراذل عن الخدمة والسجود بين أيديهم والتقبيل لعتبة دورهم ؛ استحقاراً لهم عن الاستخدام ، وتعاضماً عن استخدام غير الأمراء والأكابر ، كما جرت به عادة بعض الخلفاء!

فلولا النزولُ عن مقتضى الجلال باللطف والرحمة والاستجابة..

(١) واستعمال النزول في المعنوي من أفصح الفصح ؛ قال عترة : (من الكامل)

وَلَقَدْ نَزَلْتُ فَلَا تَنْظُنِّي غَيْرَهُ مِثْلِي بِمَنْزِلَةِ الْمَحَبِّ الْمَكْرَمِ

والمعنى : نزلت قريبةً مني قربَ المحبِّ المكرم .

(٢) في (د) : (استحق) بدل (استبعد) وهو بعيد ، وفي (أ) : (استبعد قبول ركوعه

وسجوده) والمثبت من باقي النسخ أولى ؛ لأنَّ مستشعرَ مجالي الجلال يستحقُّ سجودَهُ

وركوعه بجانبها ، كما سيبين المؤلف في اللحاق .

(٣) أي : بالسجود ونحوه .

لاقتضى ذلك الجلال أن تبهُت العقول عن الفكر^(١) ، وتخرسَ الألسنة عن الذكر ، وتخمَدَ الجوارح عن الحركة ، فمن لاحظَ ذلك الجلالَ وهذا اللطفَ^(٢) . . استبانَ له على القطع أن عبارة النزول مطابقةٌ للحال ، ولفظ مطلقٌ في موضعه لكنْ لا على ما فهمهُ الجهال .

فإن قيل : فلمَ خَصَّصَ السماءَ الدنيا ؟

قلنا : هو عبارةٌ عن الدرجة الأخيرة التي لا درجةَ بعدها ؛ كما يقال : سقطَ إلى الثرى ، وارتفعَ إلى الثريا ، على تقدير أن الثريا أعلى الكواكب ، والثرى أسفل المواضع .

فإن قيل : فلمَ خَصَّصَ بالليالي فقال : « ينزلُ كلَّ ليلةٍ » ؟

قلنا : لأن الخلواتِ هي مظنةُ استجابة الدعوات ، والليالي أُعدَّت لذلك ، حيث يسكنُ الخلقُ ، وينمحي عن القلوب ذكْرُهُم^(٣) ، ويصفو الذكرُ لله تعالى ، فمثل هذا الدعاء هو المرجو له الاستجابة ، لا ما يصدرُ عن غفلةِ القلوب عند تزاممِ الأشغال^(٤) .

(١) البهت : الحيرة والدعشة .

(٢) في (د) : (اللفظ) والمراد : لفظ النزول .

(٣) في (و) : (كدراها) بدل (ذكرهم) .

(٤) فوجب الحذرُ من التعطيل الذي هو قول المعتزلة والجهمية ، ومن اعتقاد حقيقة الظاهر الذي هو قول المشبهة والحشوية ، فكلا القولين ذميم مبتدع ، وقد بيّن المؤلف في رسالته المسماة « إجماع العوام » الواجبَ اعتقاده على كل مسلم عند سماع أمثال هذه الآيات والأحاديث ؛ من تقدّيس ، وتصديق ، واعتراف بالعجز ، وسكوت ، وكفٍّ ، وإمساك ، وتسليم لأهل المعرفة .

والسلف رضي الله عنهم عندما سلّموا وأمرّوها كما جاءت . . لم يجروها على ظاهرها قطعاً ، فعدم إجرائها على الظاهر هو نوع تأويل لمن تأمَّل ذلك ، فلما اختلط الناس وتمازجت معارفهم ولم يكنْ لكثير منهم نصيبٌ من فهم اللغة ودلالاتها . . ظهر التأويلُ بجلاء وقد كان تَفْهُماً سيرة عند السلف ، وهذا التأويلُ هو نقلُ هذه الظواهر من صفات الذات إلى صفات الأفعال ؛ فالسلف اعتقدوا أنه سبحانه له يَدٌ - منزهة عن مشبهين كما مرّ - هو أعلمُ بمرادها ، وهم يثبتون له بذلك صفةَ ذات ، فمن قال : اليدُ القدرة - واللغة

الدعوى التاسعة

الله عز وجل مرئي
عند أهل الحق

ندعي : أنَّ الله سبحانه وتعالى مرئي ، خلافاً للمعتزلة^(١) .

وإنما أوردنا هذه المسألة في القطب المرسوم بالنظر في ذات الله تعالى .. لأمرين :

أحدهما : أن نفى الرؤية مما يلزم على نفي الجهة ؛ فأردنا أن نبين كيف يُجمع بين نفي الجهة وإثبات الرؤية .

والشرع والعقل مؤيد له فيما ادعاه - أثبت له صفة فعل وهي القدرة .
ولا ريب أن طريقة السلف هي الأسلم والأحكم ، وهي الأليق عند الكمل من أهل الإيمان ، ولكن هذا لا يكون على حساب تخطئة الطريقة الثانية وإن كانت دونها ، فالحاجة لها ميسرة لكثير من الناس ، وللدب عن العقيدة كذلك .
قال الحافظ ابن حجر ناقلاً قول بعضهم : (قول من قال : طريقة السلف أسلم ، وطريقة الخلف أحكم .. ليس بمستقيم ؛ لأنه ظن أن طريقة السلف مجرد الإيمان بالفاظ القرآن والحديث من غير فقه ذلك . . .) إلى أن قال : (بل السلف في غاية المعرفة بما يليق بالله تعالى ، وفي غاية التعظيم له والخضوع لأمره والتسليم لمراده) . « فتح الباري » (٣٥٢ / ١٣) .

(١) تم الإلماع في المقدمة إلى الدور الإيجابي الذي مثله المعتزلة في عصرهم في الدفاع عن كبريات مسائل العقيدة ، وأشرنا إلى أن ذلك لا يبرى ساحتهم في أخذ يد العامة إلى الطرف الآخر دون تحري الوسطية المتمثلة في حقيقة اعتقاد أهل السنة والجماعة .
لقد بالغ المعتزلة في التنزيه مبالغة أدت بهم إلى مثل هذه الشذوذات التي كانت على حساب الشرع ، فلم يكن الغرض من نفي الرؤية إلا إثبات التنزيه ؛ لذلك نرى القاضي عبد الجبار في « المغني » يفرد جزءاً خاصاً من كتابه في بحث رؤية الباري ، وفي الحقيقة نرى استدلالاته التي اعتمدها في هذا الجزء توجه إلى المجسمة لا لجماهير أهل السنة والجماعة الذين يثبتون الرؤية بالنقل والعقل من غير تكييف ، هذه المسألة (نفي التكييف) لا يستسيغها المعتزلة ولا يتصورونها . انظر « المغني » (٨٩ / ٤) .
في هذا البحث تتجلى عبقرية الغزالي في تصوير هذه المسألة وتقريبها من الأذهان ، وإثباتها عقلاً وتقليلاً على طريقة المتكلمين من الأشاعرة والماتريدية .

والثاني : أنه تعالى عندنا مرتي ؛ لوجوده ووجود ذاته^(١) ، وليس ذلك إلا لذاته ، فإنه^(٢) ليس لفعله ولا لصفة من الصفات ، بل كل موجود ذات فواجب أن يكون مرتياً ، كما أنه واجب أن يكون معلوماً ، ولست أعني به : أنه واجب أن يكون معلوماً ومرتياً بالفعل ، بل بالقوة ؛ أي : هو من حيث ذاته مستعد لأن تتعلق الرؤية به ، وأنه لا مانع ولا محيل في ذاته له .

فإن امتنع وجود الرؤية . . فلأمر آخر خارج عن ذاته ؛ كما تقول : الماء الذي في النهر مروي ، والخمر الذي في الدن مسكر ، وليس كذلك ؛ فإنه يسكر ويروي عند الشرب^(٣) ، ولكن معناه : أن ذاته مستعدة لذلك ، فإذا فهمت المراد منه . . فالنظر في طرفين :

أحدهما : في الجواز العقلي .

والثاني : في الوقوع الذي لا سبيل إلى دركه إلا بالشرع ، ومهما دلّ الشرع على وقوعه . . فقد دلّ - لا محالة - على جوازه ، ولكننا ندلّ بمسلكين واقعين عقليين على جوازه :

الدليل العقلي على
إمكان رؤيته سبحانه

الأول : هو أنا نقول : إن الباري تعالى موجود ، وذات ، وله ثبوت وحقيقة ، وإنما يخالف سائر الموجودات : في استحالة كونه حادثاً ، أو موصوفاً بما يدلّ على الحدوث ، أو موصوفاً بصفة تناقض صفات الإلهية ؛ من العلم ، والقدرة ، وغيرهما ، فكل ما يصحّ لموجود . . فهو يصحّ في حقّه : إن لم يدلّ على الحدوث ، ولم يناقض صفة من صفاته .

والدليل عليه : تعلّق العلم به ؛ فإنه لما لم يؤدّ ذلك إلى تغير في ذاته ، ولا إلى مناقضة صفاته ، ولا إلى الدلالة على الحدوث . . سوّي بينه وبين

(١) العطف هنا للبيان ؛ أي : وجوده سبحانه هو وجود ذاته ، أو للتخصيص ؛ أي : هو موجود بذاته وصفاته وأفعاله ، ولكن المروي هو الذات ، لا الصفات والأفعال .

(٢) الضمير في (فإنه) عائد على فعل الرؤية ، فصحة الرؤية مسببة عن الذات فقط .

(٣) أما حال كونه في النهر والدن ولم يشرب . . فلا سكر ولا ري .

الأجسام والأعراض في جواز تعلق العلم بذاته وصفاته ، والرؤية نوعٌ علم ، لا يوجب تعلُّقه بالمرئي تغيُّر صفة ، ولا يدلُّ على الحدوث ؛ فوجب الحكمُ بها على كل موجود .

فإن قيل : كونه مرئياً يوجب كونهً بجهة ، وكونه بجهة يوجب كونه عرضاً أو جوهرأ ، وهو محال ؛ ونظم القياس : أنه إن كان مرئياً . فهو بجهة من الرائي ، وهذا اللازم محالٌ ، فالمفضي إلى الرؤية محالٌ^(١) ؟

تحريرة: كونه مرئياً
يثبت له الجهة والجهة
في حق محال

قلنا : أحدُ الأصلين من هذا القياس مسلّمٌ لكم ، وهو أن هذا اللازم محالٌ ، ولكنَّ الأصلَ الأوَّلَ - وهو ادعاءُ هذا اللازم على اعتقاد الرؤية - ممنوعٌ .

فنقول : لِمَ قلتم : إنَّه إن كان مرئياً . فهو بجهة من الرائي ؟ أعلمتموه ضرورةً أم بنظرٍ ؟

ولا سبيلَ إلى دعوى الضرورة ، وأما النظرُ . فلا بدَّ من بيانه ، ومتهاهم : أنهم لم يروا إلى الآن شيئاً إلا وكان بجهة من الرائي مخصوصة .

فيقال : وما لم يُرَ . فلا يحكمُ باستحالته ، ولو جازَ هذا . . . لجاز للمجسمي^(٢) أن يقولَ : إنه تعالى جسم ؛ لأنه فاعلٌ ، فإننا لم نرَ إلى الآن فاعلاً إلا جسماً ، أو يقولَ : إن كان فاعلاً وموجوداً . فهو إما داخلَ العالم وإما خارجُهُ ، وإما متصلٌ وإما منفصل ، ولا تخلو عنه الجهات الست ، فإنه لم نعلمَ موجوداً إلا وهو كذلك . . فلا فضلَ بينكم وبين هؤلاء !

وحاصله : يرجعُ إلى الحكم بأنَّ ما شوهد وعلم ينبغي ألا يعلمَ غيرهُ إلا على وَفقه ؛ وهو كمن يعلمُ الجسم وينكرُ العرضَ ، ويقول : لو كان

(١) يمكن القول : إن الفاء في قوله : (فالمفضي إلى الرؤية محال) للبيان ؛ لأن اللازم المحال والمفضي إلى الرؤية هو لزوم الجهة ؛ فإذا انتفى اللازم . . انتفى الملزوم ؛ أي : إذا انتفى كونه في جهة . . تعين كونه لا يرى ، وإذا ثبتت الرؤية . . تعين كونه في جهة .

(٢) في (ج) : (للحنوي) .

موجوداً.. لكان يختصُّ بحيزٍ ويمنعُ غيرهَ من الوجود ، بحيث هو كالجسم .
ومنشأً لهذا : إحالة اختلاف الموجودات في حقائق الخواصِّ مع
الاشتراك في أمور عامة ، وذلك تحكُّمٌ لا أصل له ، على أن هؤلاء لا يغفلُ
عن معارضتهم بأنَّ الله تعالى يرى نفسه ، ويرى العالم ، وهو ليس بجهة من
نفسه ولا من العالم ، فإذا جازَ ذلك . فقد بطلَ هذا الخيال^(١) .

اللهُ تعالى يرى نفسه
والعالمَ من غير جهة

وهذا مما يعترف به أكثرُ المعتزلة ، ولا مخرجَ عنه لمن اعترفَ به^(٢) .

مثال لتوضيح إمكان
الرؤية

ومن أنكرَ منهم^(٣) . فلا يقدرُ على إنكار رؤية الإنسان نفسه في المرأة ،
ومعلوم أنه ليس في مقابلة نفسه ، فإن زعموا أنَّه لا يرى نفسه ، وإنما يرى
صورةً محاكية لصورته ، منطبعة في ظاهر المرأة انطباعَ النقش في الحائط . .
فيقالُ : إنَّ هذا القولَ ظاهرُ الاستحالة ؛ فإن مَنْ تباعد عن مرآة منصوبة في
حائط بقدرِ ذراعين . . يرى صورته بعيدة عن جرم المرأة بذراعين ، وإن تباعدَ
ثلاثة أذرع . . فكذلك ، والبعيدُ عن المرأة بذراعين كيف يكون منطبعا في
لمرآة وسمكُ المرأة ربما لا يزيد على سمك شعيرة ؟ ! فإن كانت الصورة في
شيء وراء المرأة . . فهو محال ؛ إذ ليس وراء المرأة إلا جدار أو هواء أو
شخص آخر وهو محبوب عنه ، وهو لا يراه ، وكذا عن يمين المرأة ، وعن
يسارها ، وفوقها ، وتحتها ، وجهاتُ المرأة سِتٌّ ، وهو يرى صورةً بعيدة
عن المرأة بذراعين ، فلتطلب هذه الصورة من جوانب المرأة ، فحيث

(١) فكما أنه سبحانه يرى العالم بغير جهة . . جازت رؤيته سبحانه بغير جهة .

(٢) أورد القاضي عبد الجبار هذا الإلزام في صيغة شبيهة على لسان خصومه ، وحاول رده
ودفعه ، غير أن الأمر كما قال الإمام هنا : (ولا مخرج عنه لمن اعترف به) فغالب
البراهين التي ساقها القاضي لا تتوجه إلا لمن يقول بإثبات الحدود والأبعاد لله تعالى
سبحانه عن ذلك ، فهو يلزم خصمه بكون الرؤية لا تحصل إلا بشعاع ، وبوجود فرجة بين
الرائي والمرئي ، أو إثبات الاتصال ، وكل ذلك يوجب كونه جوهرأ أو عرضأ وثابتأ في
جهة ، وهذا منفي عند أهل السنة والجماعة عند نفيهم الكيف فيها . انظر أقوال القاضي
في « المنهني » (١٧٦/٤ ، ١٩٠) .

(٣) أي : أنكر رؤية الله نفسه كجمهور المعتزلة ، أو رؤيته العالم كما قال بعضهم ، أو رؤيتهما
معاً كما قال ذلك الكمية (أتباع محمد الكمي) .

وجدت فهو المرئي ، ولا وجودَ لمثل هذه الصورة المرئية في الأجسام المحيطة بالمرأة إلا في جسم الناظر . . فهو المرئي إذن بالضرورة ، وقد بطلت المقابلة والجهة .

ولا ينبغي أن يُستحقرَ هذا الإلزام ؛ فإنه لا مخرجَ عنه للمعتزلة ، ونحن نعلم بالضرورة : أن الإنسان لو لم يبصرَ نفسه قطُّ ، ولا عرف المرأة ، وقيل له : إنه يمكن أن تبصرَ نفسك في مرآة . . لحكم بأنه محالٌّ ، وقال : لا يخلو إما أن أرى نفسي وأنا في المرأة . . وهو محالٌّ ، أو أرى مثلَ صورتني في جرم المرأة ، أو في جرمٍ وراءَ المرأة . . وهو محالٌّ ؛ إذ للمرأة في نفسها صورة ، وللأجسام المحيطة بها صورة ، ولا تجتمعُ صورتان في جسم واحد ؛ إذ محالٌّ أن يكونَ في جسم واحد صورةُ إنسان وحديد وحائط ، وإن رأيتُ نفسي حيث أنا . . فهو محالٌّ ؛ إذ لستُ في مقابلة نفسي ، فكيف أرى نفسي ولا بدَّ من المقابلة بين الرائي والمرئي ١٩

وهذا التقسيمُ صحيح عند المعتزليِّ ، ومعلومٌ أنَّه باطل ، وبطلانهُ عندنا لقوله : (إني لست في مقابلة نفسي . . فلا أراها) ، وإلا . . فسائر أقسام كلامه صحيحٌ ؛ وبهذا يستبينُ ضيقُ حوصلة هؤلاء عن التصديق بما لم يألّفوه ، ولم تأنس به حواشئهم .

المسلكُ الثاني : وهو الكشفُ البالغ ، أن نقولَ : إنما أنكر الخصمُ الرؤيةَ لأنَّه لم يفهم ما نريده بالرؤية ، ولم يحصلَ معناها على التحقيق ، وظنَّ أننا نريد بها حالةَ تساوي الحالة التي يدركها الرائي عند النظر إلى الأجسام والألوان^(١) !

الرؤية واقعة ولكن
بما ورد به الشرع

(١) ما يؤكد هذا المعنى من عدم فهم المعتزلة لمراد أهل السنة في تفسير حقيقة الرؤية . . تصرّيحهم بإنكار وجود هذه الحقيقة لكونها غامضة غير مفهومة ، وإحجامهم عن تكفير القائل بها ؛ فقد نقل القاضي عبد الجبار عن شيخه أبي علي الجبائي قوله : (القائل بالرؤية إذا علم القديم تعالى على ما هو عليه من صفاته ، ونفى عنه التشبيه ، ولم يصف رؤيته بصفة توجب التشبيه . . فيجب ألا يكفر لهذه العلة ؛ لأنه قد عرف الله تعالى على

وهيئات ؛ فنحن نعتزف باستحالة ذلك في حق الله تعالى ، ولكن ينبغي أن نحصل معنى هذا اللفظ في الموضع المتفق عليه ونسبكه ، ثم نحذف منه ما يستحيل في حق الله تعالى ، فإن بقي من معانيه معنى لم يستحل في حق الله تعالى ، وأمكن أن نسمي ذلك المعنى رؤية حقيقة . . أثبتناه في حق الله تعالى ، وقضينا بأنه مرئي حقيقة ، وإن لم يمكن إطلاق اسم الرؤية عليه إلا بالمجاز . . أطلقنا اللفظ بإذن الشرع ، واعتقدنا المعنى كما دل عليه العقل .

تفصيل القول في
الرؤية الشرعية

وتحصيله : أن الرؤية تدل على معنى له محل ، وهو العين ، وله متعلق ، وهو اللون والقدر والجسم وسائر المراتب .

فلنتنظر : إلى حقيقة معناه ، وإلى محله ، وإلى متعلقه ، ولنتأمل : أن الركن من جملتها في إطلاق هذا الاسم ما هو ؟

نفس إرادة المحل

فنقول : أما المحل . . فليس بركن في صحة هذه التسمية ؛ فإن الحالة التي ندركها بالعين من المرئي لو أدركناها بالقلب أو الجبهة مثلاً . . لكننا نقول : قد رأينا الشيء وأبصرناه ، وصدق كلامنا ؛ فإن العين محل وآلة لا تراد لعينها ، بل لتحل فيه هذه الحالة ، فحيث حلت الحالة . . تمت حقيقة ، وصح الاسم .

ولنا أن نقول : علمنا بقلبنا أو بدماعنا إن أدركنا الشيء بالقلب أو -بدماع . . فكذاك إن أبصرناه بالقلب أو بالجبهة أو بالعين .

نفس إرادة المتعلق

وأما المتعلق بعينه . . فليس ركناً في إطلاق هذا الاسم وثبوت هذه حقيقة ؛ فإن الرؤية لو كانت رؤية لتعلقها بالسواد . . لما كان المتعلق -ببياض رؤية ، ولو كانت لتعلقها باللون . . لما كان المتعلق بالحركة رؤية ، ولو كان لتعلقها بالعرض . . لما كان المتعلق بالجسم رؤية . . فدل أن

ما هو به من صفاته ، ولم يكيف رؤيته على وجه يوهم التشبيه ، بل قال : إنه يرى كما يشاء ويريد من غير أن يكون بين حاسة الرؤية وبينه مقابلة) . ١ (١٩٥ / ٤) .

خصوصاً صفات المتعلّق ليس ركناً لوجود هذه الحقيقة وإطلاق هذا الاسم ، بل الركن فيه من حيث إنه صفة متعلّقة أن يكون لها متعلّق موجود ، أي موجود كان ، وأي ذات كانت ؛ فإذن : الركن الذي الاسم مطلّق عليه هو الأمر الثالث^(١) ، وهو حقيقة المعنى ، من غير التفات إلى محله ، ومتعلّقه .

المراد هو المعنى فما حقيقة؟

فلنبحث عن الحقيقة : ما هي ؟ ولا حقيقة لها إلا أنها نوع إدراك ، هو كمالٌ ومزيد كشفٍ بالإضافة إلى التخيّل ؛ فإننا نرى الصديق مثلاً ثم نغمض العين ، فتكون صورة الصديق حاضرة في دماغنا على سبيل التخيّل والتصور ، ولكننا لو فتحنا البصر . أدركنا تفرقة ، ولا ترجع تلك التفرقة إلى إدراك صورة أخرى مخالفة لما كانت في الخيال ، بل الصورة المبصرة مطابقةً للمتخيّلة من غير فزق ، فليس بينهما افتراق ، إلا أن هذه الحالة الثانية كالاتكمال لحالة التخيّل وكالكشف لها ، فتحدث فينا صورة الصديق عند فتح البصر حدوداً أوضح وأتم وأكمل ، والصورة الحادثة في البصر بعينها تطابق الصورة الحادثة في الخيال ؛ فإذن : التخيّل نوع إدراك على رتبة^(٢) ، ووراءه رتبة أخرى هي أتم منه في الوضوح والكشف ، بل هي كالتكميل له ، فنسمي هذا الاستكمال بالإضافة إلى الخيال : رؤية وإبصاراً .

خة اشيء نعلمها ولا نخيلها

فكذا من الأشياء ما نعلمه ولا نتخيله ، وهو ذات الله تعالى وصفاته ، وكل ما لا صورة له ؛ أي : لا لون له ولا قدر ؛ مثل القدرة ، والعلم ، والعشق ، والإبصار ، والخيال ؛ فإن هذه أمور نعلمها ولا نتخيّلها ، والعلم بها نوع إدراك ، فلننظر : هل يحيل العقل أن يكون لهذا الإدراك مزيد استكمال نسبته إليه نسبة الإبصار إلى التخيّل ؟

(١) عندما قال : (فلننظر : إلى حقيقة معناه ، وإلى محله ، وإلى متعلّقه . . .) .

(٢) كذا في جميع النسخ : (على رتبة) ، والمراد : علو رتبته عن غيره .

فإن كان ذلك ممكناً . سمينا ذلك الكشف والاستكمال بالإضافة إلى العلم : رؤية ؛ كما سميناه بالإضافة إلى التخيل : رؤية ، ومعلوم أن تقدير هذا الاستكمال في الاستيضاح والاستكشاف غير محال في الموجودات المعلومة التي ليست متخيَّلة ؛ كالعلم والقدرة وغيرهما ، وكذا في ذات الله تعالى وصفاته ، بل نكاد ندرك ضرورة من الطبع : أنه يتقاضى طلب مزيد استيضاح في ذات الله تعالى وصفاته ، وفي ذوات هذه المعاني المعلومات كلها .

فنحن نقول : إن ذلك غير محال ؛ فإنه لا مُحيلَ له ، بل العقل دليل على إمكانه ، بل على استدعاء الطبع له ، إلا أن هذا الكمال في الكشف غير مبذول في هذا العالم ، والنفس في شغل البدن وكدورة صفاته ، فهو بسببه محجوب عنه^(١) ، وكما لا يبعد أن يكون الجفن أو السُّرُّ أو سواد ما في العين سبباً - بحكم اطراد العادة - لامتناع الإبصار للمتخيَّلات . . فلا يبعد أن تكون كدورة النفس وتراكم حجب الأشغال - بحكم اطراد العادة - مانعاً من إِبصار المعلومات .

فإذا بُعِثَ ما في القبور ، وحصل ما في الصدور ، وزكت القلوب بالشراب الطهور ، وصُفِّيت بأنواع التصفية والتقية . . لم يمتنع أن يستعدَّ بسببها لمزيد استكمال واستيضاح في ذات الله تعالى^(٢) ؛ إذ في سائر المعلومات : يكون ارتفاع درجته عن العلم المعهود كارتفاع درجة الإبصار عن التخيل ؛ فيعبَّرُ عن ذلك بلقاء الله تعالى ، أو مشاهدته ، أو رؤيته ، أو

(١) أي : كمال الكشف - وهو الرؤية - لشغل البدن وكدوراته محجوب عن طالبه في هذه الحياة .

(٢) في (و) : حاشية طويلة الذيل ، غاب شيء منها ، مفادها : إنما قال الشيخ المؤلف رحمه الله تعالى : (بعث ما في القبور ، وحصل ما في الصدور ، وزكت القلوب . . .) للرد على من اعتقد حصولها - الرؤية - بالاكْتِسَاب ، كمن اعتقد اكْتِسَاب النبوة بالرياضات ونحوها ، ومع ذلك : فإن حصول هذه الأسباب مجوِّز لها لا موجب .

إبصارِهِ ، أو ما شئتَ من العبارات ؛ فلا مُشَاخَّةَ فيها بعد إيضاح المعاني .

وإذا كان ذلك ممكناً : فإنَّ خُلِقَتْ هذه الحالة في العين . . . كان اسمُ الرؤية بحكم وضع اللغة عليه أصدق ، وخلقه في العين غيرُ مستحيل ، كما أن خلقه في القلب غيرُ مستحيل ، فإذا فهمَ المراد بما أطلقه أهل الحق من الرؤية . . . عُلِمَ أنَّ العقل لا يحيله ، بل يوجبه ، فإنَّ الشرع قد شهد له ؛ فلا يبقى للمنازعة وجهٌ إلا على سبيل العناد ، أو المشاخَّة في إطلاق عبارة الرؤية ، أو القصور عن درك هذه المعاني الدقيقة التي ذكرناها ، ولنقتصر في هذا الموجز على هذا القدر .

الطرف الثاني : في وقوعه شرعاً :

وقد دلَّ الشرع على وقوعه ، ومداركهُ كثيرة ، ولكثرته يمكن دعوى الإجماع على الأوَّلين في ابتهاجهم إلى الله سبحانه في طلب لدَّة النظر إلى وجهه الكريم ، ونعلم قطعاً من عقائدهم أنهم كانوا ينتظرون ذلك ، وأنهم كانوا قد فهموا جوازَ انتظار ذلك وسؤاله من الله تعالى بقرائن أحوال رسول الله صلى الله عليه وسلم ، وجملته من ألفاظه الصريحة التي لا تدخل في الحصر ، والإجماع يدلُّ على خروج المدارك عن الحصر .

الشرع مؤكَّد لوتوع
الرؤية

ومن أقوى ما يدلُّ عليه : قول موسى عليه السلام : ﴿ أَرِنِي أَنْظُرَ إِلَيْكَ ﴾ فإنه يستحيل أن يخفى على نبي من أنبياء الله تعالى انتهى منصبه إلى أن يكلمه الله سبحانه شفاهاً ، فيجهل من صفات ذاته تعالى ما عرفه المعتزلة^(١) ! هذا معلوم على الضرورة بطلانه ؛ فإنَّ الجهل بكونه ممتنع الرؤية عند الخصم . . . يوجب التكفير أو التضليل ، وهو جهل بصفة ذاته ؛ لأن استحالته عندهم لذاته ، ولأنه ليس بجهة ، فكيف لم يعرف موسى عليه السلام أنه ليس بجهة ؟ أو كيف عرف أنه ليس بجهة ولم يعرف أن رؤية ما ليس بجهة محالٌ ؟ !

سؤال نبي الله موسى
عليه السلام الرؤية

(١) انظر «مشابه القرآن» (ص ٢٩٥) .

فليت شعري ؛ ماذا يضمّرُ الخصمُ ويقدرُهُ من ذهول موسى عليه السلام ؟

إما أن تقول بجهل
النبي أو جهل
المعتزلي

أيقدرُهُ معتقداً أنه جسمٌ في جهةٍ ذو لون ، واتهامُ الأنبياء بذلك كفرٌ صريح ؛ فإنه تكفيرٌ للنبي ؛ فإن القائل بأن الله سبحانه جسمٌ وعابدُ الوثنِ والشمسِ واحداً

أو يقولُ : علم استحالة كونه بجهة ، ولكنه لم يعلم أن ما ليس بجهة فلا يرى ! وهو تجهيل للنبي ؛ لأن الخصمَ يعتقدُ أنَّ ذلك من الجليات ، لا من النظريات .

فأت الآن - أيها المسترشد - مختيراً بين أن تميلَ إلى تجهيل النبي ، أو إلى تجهيل المعتزلي ، فاخترْ لنفسك ما هو اليقُّ بك ، والسلام^(١) .

تعريضة : فإن كان
النبي لا يجهل . .
فكيف سألنا في
الدنيا ؟ وما قولكم
في : ﴿ كُنْ تَرَى ﴾ و﴿ لَا
تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ ﴾ ؟

فإن قيل : إن دَلَّ هذا لكم . . فقد دَلَّ عليكم سؤالُهُ الرؤيةَ في الدنيا ، ودَلَّ عليكم قوله تعالى : ﴿ كُنْ تَرَى ﴾ وقوله سبحانه : ﴿ لَا تَدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ ﴾ .

قلنا : أما سؤالُ الرؤيةِ في الدنيا . . فهو دليلٌ على عدم معرفته بوقوع

(١) هذه اللفتة من الإمام الغزالي في غاية الإحكام والإفحام ، فقد لجأ المعتزلة صراحة إلى نسبة الجهل والتشكيك لسيدنا موسى عليه السلام حال سؤاله الرؤية ، وهذه طامة كبرى ، ولكن قول الإمام الغزالي : إن هذا يلزمهم تكفيره أو تضليله . . فقد جاوز شيوخهم هذه الفنطرة ؛ قال عبد الجبار نقلاً عن شيخه أبي علي الجبائي : (إن بعض أهل التوحيد أجاب في ذلك بأن موسى يجوز أن يكون في وقت سؤاله كان شاكاً في جواز الرؤية على الله ، فسأل موسى ذلك لنفسه ، فبين الله تعالى أن ذلك لا يجوز عليه بقوله : ﴿ كُنْ تَرَى ﴾ وبقطع الجبل ، وقال : إن غلطه في هذا لا يمتنع أن يكون صغيراً ؛ لأن ذلك بمنزلة إجازة المجيز للرؤية على بعض ما لا يرى من الأعراض مع علمه به وسائر صفاته ، والقول بذلك لا يؤدي إلى الجهل بالتوحيد والعدل ، فلا يمتنع مثله على بعض الأنبياء إذا علم الله تعالى أن ذلك لا يؤدي إلى فساد وتغير) . « المغني » (٢١٩ / ٤) .

كما حاول القاضي دفع هذا الإلزام بكون سيدنا موسى قد طلب ذلك تنزلاً عند رغبة قومه حين قالوا : ﴿ أَرَأَيْتُمْ اللَّهَ جَهْرَةً ﴾ فكان سؤاله للتقرير للاستفهام ، ثم إنه قد تاب من هذا السؤال لأنه كان محض اجتهاد ، ولا يخفى ما في هذا الكلام من التكلف الممجوج والتأؤل البعيد . انظر « مشابه القرآن » (ص ٢٩١) ، و « المغني » (٢١٧ / ٤) .

وقت^(١) ما هو جائزٌ في نفسه ، والأنبياءُ كلهم - عليهم السلام - لا يعرفون من الغيب إلا ما عُرِفُوا ، وهو القليلُ ، فمن أين يبعدُ أن يدعوا النبي كشفَ غمة وإزالة بلية وهو يرتجي الإجابة في وقت لم يسبق في علم الله تعالى الإجابة فيه ؟! وهذا من ذلك الفن^(٢) .

وأما قوله تعالى : ﴿لَنْ تَرِنِّي﴾ . . فهو دفعٌ لما التمس^(٣) ، وإنما التمسَ في الحال ، لا في الآخرة ، فلو قال : أرني أنظرُ إليك في الآخرة ، فقال : لن تراني . . لكانَ ذلك دليلاً على نفي الرؤية ، ولكن في حق موسى على الخصوص ، لا على العموم ، وما كان دليلاً على الاستحالة أيضاً ؛ فكيف وهو جوابٌ عن السؤال في الحال ؟!

وأما قوله تعالى : ﴿لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ﴾ . . أي : لا تحيط به ، ولا تكتشفه من جوانبه ؛ كما تحيط الرؤية بالأجسام ، وذلك حقٌ ، أو هو عامٌّ ، فأريد به في الدنيا ، وذلك أيضاً حقٌ ، وهو ما أرادَهُ بقوله سبحانه : ﴿لَنْ تَرِنِّي﴾ في الدنيا .

ولنقتصر على هذا القدر من مسألة الرؤية ، ولننظر المنصف كيف افرقت الفرق ، وتحزبت إلى مفرط ومفرط :

أما الحشوية : فإنهم لم يتمكنوا من فهم موجود لا في جهة ؛ فأثبتوا الجهة ، حتى لزمهم بالضرورة الجسمية والتقدير والاختصاص بصفات الحدوث .

لرؤية بين الحشوية
والمعتزلة وتوفيق
حل الت

(١) في (ج) : (بوقت وقوع) .

(٢) فجهل النبي في تعيين وقت جائز لم يأذن الله في إطلاعه عليه . . لا يضرب ، بل هو من لازم العبودية ، ولكن المصيبة عظيمة الشرح في نسبة الجهل لهم عليهم الصلاة والسلام بعلم الواجبات التي ادعى أفراد المعتزلة علمها ، حتى تجزأ بعضهم - طلباً للخلاص من هذا المأزق - تجويز الجهل بالواجب في حق النبي وهذا من أفبح القوادح في حق النبوة ، انظر في هذا الإرشاد (ص ١٨٤) .

(٣) الالتماس : طلب الشيء ، وليس مختصاً بالضرورة بالند ، بل ذاك قيد بلاغي .

وأما المعتزلة : فإنهم نفوا الجهة ، ولم يتمكنوا من إثبات الرؤية دونها ، وخالفوا به قواطع الشرع ، وظنُّوا أن في إثباتها إثباتَ الجهة .

وهؤلاء تغلغلوا في التنزيه محترزين من التشبيه . . فأفراطوا ، والحشوية أثبتوا الجهة احترازاً من التعطيل . . فشبهوا ، فوفقَّ الله تعالى أهل السنة للقيام بالحق . . فتفطنوا للمسلك القصد^(١) ، وعرفوا أن الجهة منفية ؛ لأنها للجسمية تابعة وتنتمى ، وأن الرؤية ثابتة ؛ لأنها رديفُ العلم وقريبه وهي له تكملة ، فانتفاء الجسمية أوجب انتفاء الجهة التي هي من لوازمها ، وثبوت العلم أوجب ثبوت الرؤية التي هي من روافده أو تكملاته ، ومشاركة له في خاصيتها ؛ وهي أنها لا توجب تغيراً في ذات المرئي ، بل تتعلق به على ما هو عليه كالعلم .

ولا يخفى على عاقل أن هذا هو الاقتصاد في الاعتقاد .

* * *

(١) المسلك القصد : الطريق المستقيم ، قال تعالى : ﴿وَعَلَى اللَّهِ قَصْدُ السَّبِيلِ﴾ .

الدعوى العاشرة

الله تعالى واحد في ذاته وصفاته وأفعاله

ندعي : أن الله تعالى واحد ، فإن كونه واحداً يرجع إلى ثبوت ذاته ونفي غيره ، فليس هو نظراً في صفة زائدة على الذات^(١) ؛ فوجب ذكره في هذا القطب^(٢) ، فنقول :

الواحد قد يطلق ويراد به أنه لا يقبل الانقسام ؛ أي : لا كمية له ، ولا حد ، ولا مقدار ، والباري سبحانه وتعالى واحد بمعنى : سلب الكمية المصححة للقسمة عنه ، فإنه غير قابل للانقسام ؛ إذ الانقسام فيما له كمية ، والتقسيم تصرف في كمية بالتفريق والتصغير ، وما لا كمية له لا يتصور انقسامه^(٣) .

وقد يطلق والمراد به أنه لا نظير له في رتبته ؛ كما تقول : الشمس واحدة ، والباري تعالى أيضاً بهذا المعنى واحد ؛ فإنه لا ند له .

فأما أنه لا ضد له . . فظاهر ؛ إذ المفهوم من الضد : هو الذي يتعاقب مع الشيء على محل واحد ولا يجامعه ، وما لا محل له . . فلا ضد له ، والباري تعالى لا محل له . . فلا ضد له^(٤) .

وأما قولنا : لا ند له . . فنعني به : أن ما سواه هو خالقه لا غير .

وبرهانه : أنه لو قدر له شريك . . لكان مثله من كل الوجوه ، أو أرفع

نفي الشريك عن الله عز وجل

(١) انظر : « المطالب العالية » (٢ / ١٥٠) .

(٢) ولم يذكرها في قطب الصفات ، بل قصر ذكرها هنا لأنها صفة سلبية ، وهي من الصفات النفسية الواجبة التي تبين ما يستحيل في حقه عز وجل .

(٣) ولم يذكر المؤلف رد هذا ، لأنه سبق رده في دعائى نفي الجوهر والعرض والمخالفة للحوادث ، والحديث عن الكم والجزء والمقدار عائد لهذا .

(٤) الضدان يطلبان المحل ؛ لأنهما على فرضية التعاقب ، إذ هما لا يجتمعان كاليابس والسود ؛ وعليه : كيف يتصور وجود الضد له سبحانه وهو منزّه عن المكان كما سبق بيان ذلك في الدعوى السالفة ؟ .

رتبةً منه ، أو كان دونه ، وكل ذلك محال ، فالمفضي إليه محال^(١) .

ووجه استحالة كونه مثله من كل وجه : أنَّ كلَّ اثنين هما متغايران ، فإن لم يكن تغايرٌ . . لم تكن الاثنينية معقولةً ، فإنَّنا لا نعقل سوادين إلا في محلين ، أو في محلٍّ واحد في وقتين ، فيكون أحدهما مفارقاً للآخر ، ومبايناً له ومغايراً ؛ إما في المحلِّ ، وإما في الوقت ، والشيثان يتغايران تارة بتغاير الحدِّ والحقيقة ؛ كتغاير الحركة واللون ؛ فإنهما وإن اجتمعا في محلٍّ واحد في وقت واحد . . فهما اثنان ؛ إذ أحدهما مغايرٌ للآخر بحقيقته .

فإن استوى اثنان في الحقيقة والحدِّ ؛ كالسوادين . . فيكون الفرق بينهما : إما في المحلِّ ، أو في الزمان ، فإن فرضَ سوادانِ مثلاً في جوهر واحد في حالٍ واحد . . كان محالاً ؛ إذ لم تعرف الاثنينية .

ولو جاز أن يقال : هما اثنان ولا مغايرة . . لجاز أن يشار إلى إنسان واحد ويقال : إنه إنسانان ، بل عشرة ، ولكنهم متساوون متماثلون في الصفة والمكان ، وجميع العوارض واللوازم من غير فرقان ! وذلك محالٌ بالضرورة . فإن كان نذ الله تعالى مساوياً له في الحقيقة والصفات . . استحال وجوده ؛ إذ ليس يغيّره بمكان ؛ إذ لا مكان ، ولا بزمان ؛ إذ لا زمان ، فإنهما قديمان ، فإذا . . لا فرقان ، وإذا ارتفع كلُّ فرق . . ارتفع العدد بالضرورة ، ولزمت الوحدة .

ومحالٌ أن يقال : يخالفه بكونه أرفع منه ؛ فإنَّ الأرفع هو الإله ، إذ الإله عبارة عن أجلِّ الموجودات وأرفعها ، والآخِرُ المقدَّر ناقصٌ ليس بإله ، ونحن إنما نمنع العدد في الإلهية ، والإله هو الذي يقال فيه بالقول المطلق : إنه أرفع الموجودات وأجلُّها .

وإن كان أدنى منه . . كان محالاً ؛ لأنه ناقص ، ونحن نعبرُ بالإله عن أجلِّ الموجودات ، فلا يكون الأجلُّ إلا واحداً ، وهو الإله .

(١) والمفضي إلى هذه الاحتمالات الثلاث هو دعوى وجود الشريك ، وهي المحال .

ولا يتصور اثنان متساويان في صفات الجلال ، إذ يرتفع عند ذلك الافتراق ، ويبطل العدد كما سبق .

فإن قيل : بِمَ تنكرون على مَنْ لا يَنازِعُكُمْ في اتحاد من يُطْلَقُ عليه اسمُ الإله ، مهما كان الإلهُ عبارةً عن أَجَلِ الموجودات ، ولكنه يقول : العالمُ كُلُّهُ ليس بمخلوقٍ خالقٍ واحد ، بل هو مخلوقُ خالقين ؛ أحدهما مثلاً : خالقُ السماء ، والآخرُ : خالقُ الأرض ، أو أحدهما : خالقُ الجمادات ، والآخرُ : خالقُ الحيوانات وخالقُ النبات ، فما المحيلُ لهذا ؟

تحريجة : فما الردُّ
على من علَّذَ الآلهة
بمناسبة تعدُّد
المخلوق ؟

فإن لم يكنْ على استحالة هذا دليلٌ . . فَمِنْ أَيْنَ يَنْفَعُكُمْ قولُكم : إن اسمَ الإله لا يطلق على هؤلاء ؟ فإن هذا القائل يعبر بالإله عن الخالق ، أو يقول : أحدهما : خالقُ الخير ، والآخرُ : خالقُ الشر ، أو أحدهما : خالقُ الجواهر ، والآخرُ : خالقُ الأعراض ؛ فلا بدُّ من دليل على استحالة ذلك ؟

فنتقول : يدُلُّ على استحالة ذلك : أن هذه التوزيعاتِ للمخلوقات على الخالقين في تقدير هذا السائل . . لا تعدو قسمين :

إما أن يقتضيَ تقسُّمَ الجواهر والأعراض جميعاً ؛ حتى يخلقَ أحدهما بعضُ الأجسام والأعراض دون البعض .

أو يقال : كلُّ الأجسام من واحد ، وكل الأعراض من الآخر .

وباطلُ أن يقالَ : إن بعضَ الأجسام يخلقهُ واحدٌ ؛ كالسماء مثلاً دون الأرض .

فإننا نقول : خالقُ السماء هل هو قادرٌ على خلقِ الأرض أم لا ؟

فإن كان قادراً كقدرته . . لم يتميزَ أحدهما في القدرة عن الآخر ؛ فلا يتميز في المقدور عن الآخر ، فيكون المقدورُ بين قادرين ، ولا يكون نسبته إلى أحدهما بأولى من الآخر ، وترجع الاستحالة إلى ما ذكرناه من تقدير تراحم متماثلين من غير فرق ، وهو محال .

وإن لم يكن قادراً عليه . . فهو محال ؛ لأن الجواهر متماثلة ، وأكوانها التي هي اختصاصات بالأحياز متماثلة ، والقادرُ على الشيء قادرٌ على مثله إذا كانت قدرته قديمةً ، بحيث يجوز أن تتعلّق بمقدورين ، وقدرةٌ كلّ واحد منهما تتعلّق بعده من الأجسام والجواهر ، فلم تنقيد بمقدور واحد^(١) ، وإذا جاوز المقدور الواحد على خلاف القدرة الحادثة . . لم يكن بعضُ الأعداد بأولَى من بعض ، بل يجبُ الحكمُ بنفي النهاية عن مقدوراته ؛ فيدخلُ كلّ جوهر ممكن وجوده في قدرته .

والقسم الثاني^(٢) : أن يقال : أحدهما يقدر على الجواهر ، والآخرُ على الأعراض ، وهما مختلفان ، فلا يجبُ من القدرة على أحدهما القدرةُ على الآخر .

وهذا محالٌ ؛ لأن العرض لا يستغني عن الجوهر ، والجوهر لا يستغني عن العرض ؛ فيكون فعلُ كل واحد منهما موقوفاً على الآخر ، فإذا أراد خالق العرض خلقَ عرض : فكيف يخلقه وربما لا يساعده خالقُ الجوهر على خلق الجوهر عند إرادته لخلق العرض ؟

فيبقى عاجزاً متحيراً ، والعاجزُ لا يكون قادراً ، وكذا خالقُ الجوهر ؛ إن أرادَ خلقَ الجوهر ربما خالفه خالقُ العرض ؛ فيمتنع على الآخر خلق الجوهر ، فيؤدي إلى التمانع .

تحريجة : نفرض
اتفاقهما على الخلق

فإن قيل : مهما أرادَ أحدهما خلقَ جوهر . . ساعده الآخرُ على العرض ، وكذا بالعكس .

قلنا : هذه المساعدة : هل هي واجبة لا يتصور في العقل خلافها ، أم

لا ؟

(١) لأن امتناع تعلّقها بمقدور دون آخر يثبت استحالة تعلّقها بأي مقدور ؛ لأن المقدورات متماثلة ، وتعلّقها ببعض مع جواز التعلّق بغيره يحتاج إلى مرجّح ، وهذا بنافي الألوهية ؛ لوجود التخصيص على القديم .

(٢) والقسم الأول كان في حديثه عن اشتراكهما في الجواهر والأعراض خلقاً .

فإن أوجبتموها.. فهو تحكُّمٌ ، بل هو أيضاً مبطلٌ للقدرة ؛ فإن خلقَ الجوهر من واحد كأنه يضطرُّ الآخر إلى خلق العرض ، وكذا بالعكس ، فلا يكون له قدرة على الترك ، فلا تتحقق القدرة مع هذا .

وعلى الجملة : فترك المساعدة إن كان ممكناً.. فقد تعدَّرَ الفعل ، وبطل معنى القدرة ، والمساعدة إن كانت واجبةً.. صار الذي لا بدُّ له من مساعدة مضطراً لا قدرة له .

فإن قيل : فيكون أحدهما خالق الشر ، والآخر خالق الخير .

تحريجة: نفرض أن
أحدهما يخلق الخير
والآخر الشر

قلنا : هذا هوسٌ ؛ لأن الشرَّ ليس شراً لذاته ، بل هو من حيث ذاته مساوٍ للخير ومماثلٌ له^(١) ، والقدرة على الشيء قدرة على مثله ؛ فإنَّ إحراقَ بدن المسلم بالنار شرٌّ وإحراقَ بدن الكافر خيرٌ ودفعُ شرٍّ ، والشخص الواحد إذا تكلم بكلمة الإسلام.. انقلبَ الإحراق في حقه شراً ؛ فالقادر على إحراق لحمه بالنار عند سكوته عن كلمة الإيمان.. لا بدُّ وأنَّ يقدرَ على إحراقه عند النطق بها ؛ لأن نطقه بها صوتٌ ينقضي ، لا يغيِّرُ ذاتَ اللحم ، ولا ذات النار ، ولا ذات الإحراق ، ولا يقلبُ جنساً ؛ فتكون الإحراقات متماثلةً ، فيجبُ تعلُّقُ القدرة بالكلِّ ؛ ويقتضي ذلك تمانعاً وتزاحماً .

وعلى الجملة : كيفما فرضَ الأمرُ.. تولَّدَ منه اضطراب وفساد ، وهو الذي أرادَه اللهُ تعالى بقوله : ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلَهِةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾ فلا مزيدَ على بيان القرآن .

ولنختتم هذا القطبَ بالدعوى العاشرة ، فلم يبقَ مما يليق بهذا الفن^(٢) إلا بيان استحالة كونه محلاً للحوادث ، وسنشيرُ إليه في أثناء الكلام في الصفات ؛ رداً على من قال بحدوث العلم والإرادة وغيرهما .

(١) فهو أمرٌ نسبيٌّ ؛ إذ يعتبر الفعل شراً في حقِّ شيء وهو ليس بشراً في حقِّ آخر ، ناهيك أننا لا نسلمُ بوجود شرٍّ مطلق في حقِّ الله تعالى .

(٢) الحديث عن صفات السُّلُوب الواجبة لنفي المستحيل في حقِّ سبحانه .

القطب الثاني في الصفات

وفيه سبع دعاوى ؛ إذ ندعي : أنه تعالى عالمٌ ، قادرٌ ، حيٌّ ،
مريدٌ ، سميعٌ ، بصيرٌ ، متكلمٌ ، فهذه سبعُ صفات (*) ، وينشعبُ
عنها نظرٌ في أمرين :

أحدهما : ما تختصُّ به آحادُ الصفات .

والثاني : ما تشترك فيه جميع الصفات .

فلتقع البداية بالقسم الأول ؛ وهو إثبات أصل الصفات ، وشرح
خصوص أحكامها .

(*) هذه الصفات السبع هي أصل الصفات والأسماء الأخرى له سبحانه ، فلذا لزمَت
العناية بها ، وباقي الصفات - كالرحمة والرفاة والرزق واللفظ - متفرع عنها وراجع
إليها كما يلحظ المتأمل ، وقد أشار المصنف لذلك (ص ٢١٧) .

الصفة الأولى القدرة

ندعي : أنَّ محدِّث العالم قادرٌ ؛ لأنَّ العالمَ فعلٌ محكمٌ ، مرتَّبٌ ، متقنٌ ، منظومٌ ، مشتملٌ على أنواع من العجائب والآيات ؛ وذلك يدلُّ على القدرة .

النظام والحكمة
والإبداع دليلٌ على
القدرة

ونرتب القياسَ فنقول : كلُّ فعلٍ محكمٌ . . فهو صادرٌ من فاعلٍ قادرٍ ،
والعالمُ فعلٌ محكمٌ ؛ فهو إذن صادر من فاعلٍ قادر .

ففي أي الأصلين النزاع ؟

تحريجة : ما دليل
إحكام العالم ؟

فلن قيل : لم قلتُم : إنَّ العالمَ فعلٌ محكم ؟

قلنا : عنيَّا بكونه محكماً : ترتُّبه ، وانتظامه ، وتناسبه ؛ فمن نظرَ في
أعضاء نفسه الظاهرة والباطنة . . ظهرَ له من عجائب الإتيان ما يطولُ حصره ،
فهذا أصلٌ يُدرِك معرفته الحسُّ والمشاهدة ، ولا يتسعُ جحدُه .

تحريجة : ولم كان
كلُّ محكم ناعلاً
قادر ؟

فلن قيل : فيمَ يُدرِك الأصلُ الآخر ؛ وهو أن كلَّ فعلٍ محكم مرتب
ففاعله قادر ؟

قلنا : هذا مدركُه ضرورةً العقل ؛ فالعقلُ يصدِّقُ به بغير دليل ،
ولا يقدر العاقلُ على جحدِه ، ولكنَّا مع هذا نجرِّدُ دليلاً يقطعُ دابرَ الجحود
والعناد . فنقول :

نعني بكونه قادراً : أن الفعلَ الصادر منه لا يخلو : إما أن يصدرَ عنه
لذاته ، أو لمعنى زائدٍ عليه ، وباطلٌ أن يقال : صدرَ عنه لذاته ؛ إذ لو كان
كذلك . . لكانَ قديماً مع الذات ، فدلَّ على أنَّه صدرَ لزائدٍ على ذاته ،
فالصفةُ الزائدة التي بها تهياً الفعلُ للوجود نسميها : قدرة ؛ إذ القدرةُ في

وضع اللسان : عبارة عن الصفة التي بها يتهيأ الفعل للفاعل ، وبها يقع الفعل ، وهذا الوصف مما دلّ عليه التقسيم القاطع الذي ذكرناه ، ولسنا نعني بالقدرة إلا هذه الصفة ، وقد أثبتناها .

فإن قيل : فهذا ينقلب عليكم في القدرة ؛ فإنها قديمة ، والفعل ليس بقديم ؟^(١)

تحريجة : إن لم
يصدر العالم عن
الذات لكيلا يكون
قديماً . . . وجب أن
تكون القدرة حادثة
لحدوث الفعل

قلنا : سيأتي جوابه في أحكام الإرادة فيما يقع الفعل به^(٢) .
وإذ أثبتنا القدرة . . فلنذكر أحكامها :

ومن حكمها : أنها متعلقة بجميع المقدورات ، وأعني بالمقدورات :
الممكنات كلها .

احكام القدرة

ولا يخفى أن الممكنات لا نهاية لها . . فلا نهاية إذن للمقدورات ،
ونعني بقولنا : لا نهاية للممكنات : أن خلق الحوادث بعد الحوادث
لا ينتهي إلى حد يستحيل في العقل حدوث حادث بعده ، فالإمكان مستمر
أبداً ، والقدرة واسعة لجميع ذلك .

وبرهان هذه الدعوى وهو عموم تعلّق القدرة : أنه قد ظهر أن صانع
العالم واحد ؛ فإما أن يكون له بإزاء كل مقدور قدرة ، والمقدورات لا نهاية
لها . . فتثبت قدر متعددة لا نهاية لها ، وهو محال ؛ لما سبق في إبطال
دورات لا نهاية لها^(٣) .

وإما أن تكون القدرة واحدة ، فيكون تعلّقها مع اتحادها بما يتعلّق بها من
الجواهر والأعراض مع اختلافها . . لأمر تشترك فيه ، ولا تشترك في أمر
سوى الإمكان ، فيلزم منه : أن كل ممكن فهو مقدور - لا محالة - وواقع
بالقدرة .

(١) وإلا . . لكان المقدور قديماً كما أشار المصنف .

(٢) انظر (ص ١٧٣) .

(٣) انظر (ص ٩٨) .

قدرة الله تعالى واحدة
تتعلق بكل ممكن

وبالجملة : إذا صدرت منه الجواهر والأعراض . . استحال ألا يصدر منه أمثالها ؛ فإنَّ القدرةَ على الشيء قدرةٌ على مثله ، وإذا لم يمتنع التعدُّدُ في المقدور . . فنسبتها إلى الحركات كلها والألوان كلها على وتيرة واحدة ؛ فتصلح لخلق حركة بعد حركة على الدوام ، وكذا لون بعد لون ، وجوهر بعد جوهر ، وهكذا ، وهو الذي عينا بقولنا : إنَّ قدرتهُ تعالى متعلِّقةٌ بكل ممكن ؛ فإنَّ الإمكانَ لا ينحصرُ في عدد ، ومناسبة ذات القدرة لا تختصُّ بعدد دون عدد ؛ فلا يمكن أن يشار إلى حركة فيقال : إنها خارجة عن إمكان تعلق القدرة بها ، مع أنها تعلَّقت بمثلها ، إذ بالضرورة نعلم : أنَّ ما وجب للشيء . . وجب لمثله .

ويتشعَّبُ عن هذا فروع ثلاثة :

الأول :

إن قال قائل : هل تقولون : إنَّ خلافَ المعلوم مقدورٌ ؟

تحريجة : فما القول
في الممكنات التي
تعلّق العلم بعدم
وجودها؟

قلنا : هذا مما اختلف فيه ، ولا يتصور الخلاف فيه إذا حقَّقَ وأزيلَ تعقيدُ الألفاظ ؛ وبيانه : أنه قد ثبت أنَّ كلَّ ممكن مقدورٌ ، وأنَّ المحالَّ ليس بمقدور ؛ فلننظر : أن خلافَ المعلوم محالٌّ أو ممكن ، ولا تعرف ذلك إلا إذا عرفتَ معنى المحالِّ والممكن وحصلتَ حقيقتَهُما ، وإلا . . فإن تساهلت في النظر . . فربما صدقَ على خلاف المعلوم : أنه محالٌّ ، وأنه ممكنٌ ليس بمحالٍّ ، فإذاً قد صدق أنه محالٌّ وأنه ليس بمحالٍّ ؛ والنقيضان لا يصدقان معاً .

فاعلم : أنَّ تحت اللفظ إجمالاً ، وإنما ينكشف لك ذلك بما أقوله ؛ وهو : أن العالم مثلاً يصدق عليه : أنه واجب ، وأنه محال ، وأنه ممكن .

أما كونه واجباً . . فمن حيث إنه إذا فرضتُ إرادة القديم موجودةً وجوداً واجباً . . كان المراد أيضاً واجباً بالضرورة ، لا جائزاً ؛ إذ يستحيلُ عدمُ المراد مع تحقق الإرادة القديمة .

وأما كونه محالاً . فهو أنه لو قُدِّرَ عدمُ تعلق الإرادة بإيجاده . . فيكون -
لا محالة - حدوثه محالاً ؛ إذ يؤدي إلى حدوث حادث بلا سبب ، وقد عرف
أنه محالٌ .

وأما كونه ممكناً . فهو بأن ينظر إلى ذاته فقط ، ولا يعتبرُ معه لا وجود
الإرادة ولا عدمها ؛ فيكون له وصف الإمكان ، فإذن الاعتبارُ ثلاثةٌ :
- الأول : أن نشرطَ فيه وجودَ الإرادة وتعلُّقها ، فهو بهذا الاعتبار
واجبٌ .

- الثاني : أن نعتبرَ فقدَ الإرادة ، فهو بهذا الاعتبار محالٌ .

- الثالث : أن نقطعَ الالتفاتَ إلى الإرادة والسبب ، فلا نعتبرَ وجوده
ولا عدمه ، ونجرّدَ النظرَ إلى ذات العالم ، فيبقى له بهذا الاعتبار الأمر
الثالث ، وهو الإمكان ، ونعني به : أنه ممكن لذاته ؛ أي : إذا لم نشترط
غير ذاته . . كان ممكناً ؛ فظهر منه : أنه يجوز أن يكون الشيء الواحد ممكناً
محالاً ؛ ولكن ممكناً باعتبار ذاته ، محالاً باعتبار غيره ، ولا يجوز أن يكون
ممكناً لذاته محالاً لذاته ؛ فهما متناقضان ، فنرجع إلى خلاف المعلوم :

فد يكون الشيء
ممكناً من وجه
ومحالاً من وجه آخر

فنقول : إذا سبقَ في علم الله تعالى إماتة زيد صبيحة يوم السبت مثلاً
فنقول : خُلِقَ الحياة لزيد صبيحةً يوم السبت ممكناً أو ليس بممكن ؟

فالحقُّ فيه أنه ممكنٌ ومحالٌ ؛ أي : هو ممكن باعتبار ذاته إن قطعَ
الالتفاتُ إلى غيره ، ومحالٌ لغيره لا لذاته ؛ وذلك إذا اعتبرَ معه الالتفاتُ
إلى تعلق العلم بالإماتة ، والمحالُ لذاته : هو الذي يمتنعُ لذاته ؛ كالجمع
بين السواد والبياض ، لا للزوم استحالةٍ في غير ذاته .

وحياةُ زيد لو قُدِّرَتْ . . لم تمتنع لذات الحياة ، ولكن يلزم منه استحالةٌ
في غير ذاتها ، وهو ذات العلم ؛ إذ ينقلبُ جهلاً ، ومحالٌ أن ينقلبَ
جهلاً . . فبانَ أنه ممكنٌ لذاته ، محالٌ للزوم استحالةٍ في غيره .

فإذا قلنا : حياةٌ زيد في هذا الوقت مقدورةٌ . . لم نردّه إلا أن الحياةَ من حيث إنها حياةٌ ليس بمحالٍ كالجمع بين السواد والبياض ، وقدرةُ الله تعالى من حيث إنها قدرةٌ لا تنبو عن التعلُّق بخلق الحياة ، ولا تتقاصرُ عنه لفتورٍ ولا ضعفٍ ولا سببٍ في ذات القدرة ، وهذان أمران يستحيلُ إنكارهما ؛ أعني : نفْيَ القصورِ عن ذات القدرة ، وثبوتَ الإمكان لذات الحياة من حيث إنها حياةٌ فقط من غير الثفات إلى غيرها ، والخصم إذا قال : غيرُ مقدورٍ ؛ على معنى : أن وجودَهُ يؤدي إلى استحالة . . فهو صادقٌ في هذا المعنى ، فإنّا لسنا ننكره .

ويبقى النظر في اللفظ : وهو أنَّ الصواب من حيث اللغة إطلاقُ هذا الاسم عليه أو سلبُهُ ؟

ولا يخفى أن الصواب إطلاقُ اللفظ ؛ فإن الناس يقولون : فلان قادرٌ على الحركة والسكون ، إن شاء تحرك وإن شاء سكن ، ويقولون : إن له في كلِّ وقتٍ قدرةً على الضدين ، ويعلمون أن الجاري في علم الله تعالى وقوعُ أحدهما ، فالإطلاقاتُ شاهدةٌ لما ذكرناه ، وحطُّ المعنى منه ضروريٌّ لا سبيلَ إلى جحده .

الفرع الثاني :

تحريجة : فقدَرُ
الاحياء : هل هي من
خلقهم أم من خلق الله
تعالى ؟

إن قال قائل : ادعيتم عمومَ القدرة في تعلُّقها بالممكنات ، فما قولُكم في مقدوراتِ الحيواناتِ وسائرِ الأحياء من المخلوقات ؛ أهي مقدورةٌ لله تعالى أم لا ؟ فإن قلتم : ليست مقدورةً له . . فقد نقضتم قولُكم : إن تعلُّق القدرة عامٌّ ، وإن قلتم : إنها مقدورةٌ له . . لزمكم إثباتُ مقدورٍ بين قادرين ، وهو محالٌّ ، أو إنكارُ كونِ الإنسان وسائرِ الحيوان قادرًا ، وهو مناكرةٌ للضرورة ، ثمَّ مجاهدةٌ لمطالباتِ الشريعة ؛ إذ تستحيلُ المطالبةُ بما لا قدرةً عليه ، ويستحيلُ أن يقولَ اللهُ تعالى لعبده : ينبغي أن تتعاطى ما هو مقدورٌ لي ، وأنا مستأثرٌ بالقدرة عليه ولا قدرةً لك عليه !

فنعول في الانفصال^(١) : قد تحزب الناس في هذا حزبا :

الجبرية قالوا بإنكار
قدرة العبد مطلقاً

فذهبت المجبرة إلى إنكار قدرة العبد الحادثة ، فلزمها إنكار ضرورة
الفرقة بين حركة الرعدة والحركة الاختيارية ، ولزمها استحالة تكاليف
الشرع^(٢) .

المعتزلة قالوا بإطلاق
قدرة العبد مناهضاً
لقدره الله تعالى

وذهبت المعتزلة إلى إنكار تعلّق قدرة الله تعالى بأفعال العباد والحيوانات
والملائكة والجنّ والشياطين^(٣) ، وزعمت : أن جميع ما يصدر منها من
خلق العباد واختراعهم ، لا قدرة لله تعالى عليها بنفي ولا إيجاد ؛ فلزمتها
شاعتان عظيمتان :

(١) الخلو من دعوهم مفصلين القول .

(٢) أما لزوم الجبرية إنكار ضرورة الفرقة بين حركة الرعدة وحركة الاختيار . فهم قائلون به
تصريحاً ، وزعموا : أن العباد مضطرون إلى أنواع تصرفهم كما يضطر الريح إلى حركتها ،
والمقصود من الجبرية هنا الجهمية خاصة .

وأما لزوم مذهبهم لاستحالة التكليف . فهو النتيجة الحتمية لمقدمتهم التي اعتقدوها ،
فهم نفوا عن العبد الكسب والاستطاعة ، فصار قولهم بجواز التكليف كعدمه ؛ لأنهم
يعدون التكليف جبراً ؛ فلزمهم استحالة تكاليف الشرع لهذا . انظر أقوالهم في « أصول
الدين » (ص ٣٣٣) ، و « الملل والنحل » (٨٧ / ١) ، و « المواقف » (ص ٤٢٩) ،
و « مرهم العلل المعضلة » (ص ١٠٥) .

(٣) اعتمد المعتزلة هذا القول بناء على أمور أهمها : إثبات قاعدة التكليف ، وهذا لا يتحقق
إلا بإثبات القدرة الخلاقة للعبد ليثبت الذم والمدح ، ويكون علم الله تعالى لا يغير شيئاً
ولا يصادم قدرة العبد .

والمصدق يرى أن هذا القول في حقيقته ردّ على المجبرة لا على أهل السنة ، وهو محق
لمعنى القادرية لله تعالى ولكن بأسلوب خفي مبهج بالعدل .

ولا داعية لنقل نصوص المعتزلة في إثبات خلق أفعال العباد لأنفسهم ، فإنما سموا فرقتهم
بجماعة أهل العدل لذلك ، وأفرد القاضي عبد الجبار في « المغني » كتاباً سماه
بد (التكليف) وآخر بد (المخلوق) ادعى البراهين على هذه المسألة ، وأبطل مصطلح
الكسب .

والعجب من القاضي عبد الجبار الهمداني إذ قال في سياق استدلاله على خلق القرآن :
(على أن قوله عز وجل : « اللَّهُ خَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ » يدل على حدوث القرآن وأنه تعالى خلقه
بعموم الآية ، ولولا قيام الدلالة على إخراج أفعال العباد منه . . لوجب دخوله في العموم ،
ولا دلالة توجب إخراج القرآن منه ، فيجب دخوله فيه) . « المغني » (٩٤ / ١٦) .

لا خالق سوى الله
تعالى

إحدهما : إنكارُ ما أُطبّق عليه السلفُ رضي الله عنهم من أنه لا خالقُ
إلا الله ، ولا مخترعٌ سواه .

خالق الشيء . عالم به

والثانية : نسبتُها الاختراعَ والخلقَ إلى قدرة من لا يعلمُ ما خلقه^(١) ؛ فإن
الحركات التي تصدر من الإنسان وسائر الحيوان : لو سئلَ عن عددها
وتفاصيلها ومقاديرها . . لم يكنْ عنده خبرٌ منها ، بل الصبيُّ كما ينفصلُ من
المهد يدبُّ إلى الثدي باختياره ويمتصُّ ، والهرةُ كما ولدت تدبُّ إلى ثدي
أمِّها وهي مغمضةُ العينين ، والعنكبوت تنسجُ من البيوت أشكالاً غريبة يتحيرُّ
المهندسون في استدارتها وتوازي أضلاعها وتناسب ترتيبها ، وبالضرورة
نعلمُ انفكاكها عن العلم بما يعجزُ المهندسون عن معرفته .

النحل واشغاله دليل
على قدرة الله تعالى
في خلق أفعال
الأحياء

والنحلُ تشكّلُ بيوتها على شكل التسديس ، فلا يكونُ فيها مرثعٌ
ولا مدوّر ولا مسبّع ، ولا شكلٌ آخرُ ؛ وذلك لتميّز شكل المسدّس بخاصية
دلّت عليها البراهين الهندسية لا توجد في غيرها ، وهو مبني على أصول :
أحدها : أن أحوى الأشكال وأوسعها الشكلُ المستدير المنفكُّ عن
الزوايا الخارجة عن الاستقامة .

والثاني : أن الأشكال المستديرة إذا وضعت متراصةً . . بقيت بينها فُرَجٌ
معطّلة لا محالة .

والثالث : أن أقرب الأشكال القليلة الأضلاع إلى المستديرة والاحتواء
هو شكلُ المسدّس .

والرابع : أن كلّ الأشكال القريبة من المستديرة كالمسبّع والمثمن
والمخمس إذا وضعت جملةً متراصةً متجاورةً . . بقيت بينها فُرَجٌ معطّلة ،
ولم تكن متلاصقةً .

(١) سيبين المؤلف رحمه الله تعالى تلازم الخلق والعلم (خالق الشيء . عالم به) ؛ لأن القادر :
هو الذي يفعل بالقصد والاختيار ، ولا يتصور ذلك إلا مع العلم . انظر ' شرح المواقف ' ،
(٦٦/٨) .

وأما المرتبعتُ : فإنها متلاصقةٌ ، ولكنها بعيدةٌ عن احتواء الدوائر ؛
لتباعد زواياها عن أوساطها .

ولما كان النحل محتاجاً إلى شكل قريب من الدوائر ليكون حاوياً
لشخصه ؛ فإنه قريبٌ من الاستدارة ، وكان محتاجاً - لضيق مكانه وكثرة
عدده - إلى ألا يضيّع موضعاً بفرجٍ تتخلّل بين البيوت لا تتسع لأشخاصها ،
ولم يكن في الأشكال مع خروجها عن النهاية شكلٌ يقرب من الاستدارة وله
هذه الخاصية ، وهو التراصُّ والخلوُّ عن بقاء الفرَج بين أعدادها إلا
المسدّس . . سخرها الله تعالى لاختيار الشكل المسدّس في صناعة بيتها .

فليت شعري ؛ أعرف النحل هذه الدقائق التي يقصرُ عن دركها أكثرُ
عقلاء الإنس ، أم سخره - لنيل ما هو مضطرٌّ إليه - الخالق المنفردُ
بالجبروت ، وهو في الوسط مجرئٌ لتقدير الله تعالى ، يجري عليه وفيه وهو
لا يدريه ، ولا قدرة له على الامتناع منه ؟

وأنّ في صناعات الحيوانات من هذا الجنس عجائب لو أوردتُ منها
طرفاً . . لامتلات الصدورُ من عظمة الله تعالى وجلاله^(١) .

فتعساً للزائغين عن سبيل الله ، المغترّين بقدرتهم القاصرة ومُكنّتهم
الضعيفة ، الظّانّين أنهم مساهمون لله تعالى في الخلق والاختراع وإبداع مثل
هذه العجائب والآيات ، هيهات هيهات ! ذلّت المخلوقات وتفرد بالملكوتِ
جبارُ السماوات .

فهذه أنواع الشناعات اللازمة على مذهب المعتزلة ؛ فانظر الآن إلى أهل
السنة كيف وُقِّفوا للسُّداد ، ورُشِّحوا للاقتصاد في الاعتقاد ؛ فقالوا :

القولُ بالجبر محالٌّ باطل ، والقولُ بالاختراع اقتحامٌ هائل ، وإنما

أمل السنة هم
الموقفون
لاستخلاص الحق
من الرايين

(١) قال إمام الحرمين رحمه الله تعالى : (ومن ذهب إلى أن العبد مخترعُ أفعاله وهو غير عالم
بها في الصورة التي وضعنا الدلالة فيها . . فقد أخرج الإلتقان والإحكام عن كونه دالاً على
المُتقن والمخترع ، وذلك نقضٌ للدلالة العقلية) . . الإرشاد (ص ١٩٠) .

الحق : إثبات القدرتين على فعل واحد ، والقولُ بمقدور منسوب إلى قادرين ، فلا يبقى إلا استبعادُ توارد القدرتين على فعل واحد ، وهذا إنما يبعد إذا كان تعلُّقُ القدرتين على وجه واحد ، فإن اختلفت القدرتان ، واختلف وجه تعلُّقهما . فتواردُ التعلُّقين على شيء واحد غيرُ محال كما سنبينه .

نحريجة: فكيف
تثبتون مقدوراً بين
قادرين؟

فإن قيل : فما الذي حملكم على إثبات مقدور بين قادرين ؟^(١)

قلنا : البرهانُ القاطع : على أن الحركة الاختيارية مفارقةٌ للرعدة ، وإن فرضت الرعدة مرادةً للمرتعد ومطلوبةً له أيضاً ، ولا مفارقةً إلا بالقدرة ، ثم البرهانُ القاطع^(٢) : على أن كلَّ ممكن فتتعلَّقُ به قدرةُ الله تعالى ، وكلُّ حادث ممكن ، وفعلُ العبد حادثٌ ؛ فهو إذن ممكن ، فإن لم تتعلَّقْ به قدرةُ الله تعالى . فهو محالٌ ؛ فإننا نقولُ : الحركةُ الاختيارية من حيث إنها حركةٌ حادثَةٌ ممكنةٌ . مماثلةٌ لحركة الرعدة ، فيستحيلُ أن تتعلَّقَ قدرةُ الله تعالى بإحدهما وتقصُرُ عن الأخرى وهي مثلها^(٣) ، بل يلزمُ عليه محالٌ آخر ؛ وهو أن الله تعالى لو أراد تسكينَ يدِ العبد إذا أراد العبدُ تحريكها . فلا يخلو : إما أن توجدَ الحركة والسكون جميعاً ، أو كلاهما لا يوجد ، فيؤدي إلى اجتماع الحركة والسكون ، أو إلى الخلوِّ عنهما ، والخلوُّ عنهما مع التناقض يوجبُ بطلانَ القدرتين ؛ إذ القدرةُ : ما يحصلُ بها المقدورُ عند تحققِ الإرادة وقبولِ المحلِّ^(٤) .

(١) في سياق حديثه عن الواحدية يعقد القاضي عبد الجبار فصلاً يسميه : (في أن المقدور الواحد لا يجوز أن يكون مقدوراً لقادرين على وجه) ، ونرى المشكلة تكرر ، ويرد - كعادة عامة المعتزلة - على وجه لا يقصد أهل السنة النزاع فيه ، ويترك محل النزاع الكامن في فهم مصطلح الكسب أو الاستطاعة ، وفهمُ مكانم النزاع من المزايا التي تحلُّ بها إمامنا الغزالي رحمه الله تعالى . انظر « المغني » (٢٥٦ / ٤) .

(٢) أي : وبعد إثبات القدرة للعبد . . ثبتت تعلُّقها بقدرة الله تعالى ؛ لأنها من الممكنات .

(٣) فيستحيل تعلُّق القدرة بحركة الرعدة وعدم تعلُّقها بالحركة الاختيارية ، والاختيارية والرعدة سواء في الإمكان .

(٤) وليس من شرط المحل أن يكون موجوداً حتى يصح تأثره بالقدرة ، وإلا . . لاستحال إيجاد

وإن ظنَّ أن مقدورَ الله تعالى يترجَّحُ ؛ لأن قدرته أقوى^(١) . . فهو محالٌ ؛ لأن تعلُّق القدرة بحركة واحدة لا تفضلُ تعلُّق قدرةٍ أخرى بها ؛ إذ كانت فائدة القدرتين الاختراعَ ، وإنما قوَّتهُ باقتداره على غيره ، واقتدارُهُ على غيره غيرُ مرجَّحٍ في الحركة التي فيها الكلام ؛ إذ حظُّ الحركة^(٢) من كل واحدة من القدرتين أن تصيرَ مخترعة بها ، والاختراعُ تساوي ، فليس فيه أشدُّ وأضعفُ حتى يكون فيه ترجيح ، فإذا دلَّ القاطع على إثبات القدرتين ساقنا إلى إثباتِ مقدورٍ بين قادرين .

تحريجة : تعليل
مقدور بين قادرين
غير مفهوم

فإن قيل : الدليل لا يسوقُ إلى محالٍ لا يفهم ، وما ذكرتموه غير مفهوم ؟

قلنا : علينا تفهيمُهُ ؛ وهو أنا نقول : اختراعُ الله تعالى للحركة في يد العبدِ معقولٌ دون أن تكونَ الحركةُ مقدورةً للعبد ، فمهما خلقَ الحركة وخلقَ معها قدرةً عليها^(٣) . . كان هو المستبَدُّ بالاختراع للقدرة والمقدور جميعاً ، وخرج منه : أنه منفردٌ بالاختراع ، وأنَّ الحركة موجودةٌ ، وأنَّ المتحرِّكُ عليها قادر ، وبسبب كونه قادراً فارقَ حالَهُ حالةَ المرتعدِ ؛ فاندفعت الإشكالاتُ كُلُّها .

وحاصله : أنَّ القادرَ واسعُ القدرة ، فهو قادرٌ على الاختراع للقدرة والمقدور معاً ، ولما كان اسمُ الخالق والمخترع مطلقاً على من أوجدَ الشيءَ بقدرته ، وكانت القدرةُ والمقدورُ جميعاً بقدرة الله تعالى . . سمِّيَ خالقاً ومخترعاً ، ولم يكن المقدورُ بقدرة العبد وإن كان معها . . فلم يسمَّ خالقاً

لا نسمي العبد خالقاً
ومخترعاً وإنما
الكسب فقط

= شيء من عدم ، بل شرطه أن يكون ممكناً ، ومعلوم أن الإمكان أعم من وجود الشيء وعدمه .

(١) وسبب هذا الظنُّ : أن يعتقد المدعي أن القدرتين - قدرة الله وقدرة العبد - تجتمعان تحت جنس واحد ، ليحصل التفاضل من قوة وضعف ، ناسياً أن قدرة الله هي اختراع وإيجاد من العدم ، لا يشاركه في هذا الوصف مخلوق .

(٢) في (و) : (الحركتين) .

(٣) وهي قدرة العبد الحادثة ، فهو سبحانه خالق للحركة وخالق لقدرة العبد على الحركة .

ومخترعاً^(١) ، ووجب أن يُطلب لهذا النمط من النسبة اسم آخر مخالف ، فطلب له اسم الكسب ؛ تيمناً بكتاب الله تعالى^(٢) ، فإنه وجد إطلاق ذلك على أعمال العباد في القرآن ، وأما اسم الفعل . . فترددوا في إطلاقه^(٣) ، ولا مُشاحَّة في الأسامي بعد فهم المعاني .

نحرية: فاي قدرة
هي التي تتيقن بها
للمبدول حقيقة
لتعلقها؟

فإن قيل : الشأن في فهم المعنى ، وما ذكرتموه غير مفهوم ؛ فإن القدرة المخلوقة الحادثة إن لم يكن لها تعلق بالمقدور لم تفهم ؛ إذ قدرة لا مقدور لها محالٌ ، كعلم لا معلوم له ، وإن تعلقت به . . فلا يعقل تعلق القدرة بالمقدور إلا من حيث التأثير والإيجاد وحصول المقدور بها ، فالنسبة بين المقدور والقدرة نسبة المسبب إلى السبب ، وهو كونه به ، فإذا لم يكن به . . لم يكن بينهما علاقة ، فلم تكن قدرة ؛ إذ كل ما لا تعلق له . . فليس بقدرة ؛ إذ القدرة من الصفات المتعلقة ؟

قلنا : هي متعلقة ، وقولكم : التعلق مقصور على الوقوع به^(٤) . . يُبطل تعلق الإرادة والعلم ، وإن قلتم : إن تعلق القدرة مقصور على الوقوع بها فقط . . فهو أيضاً باطل ؛ فإن القدرة عندكم إذا فرضت تبقى ، وإذا فرضت قبل الفعل . . فهل هي متعلقة أم لا ؟ فإن قلتم : لا . . فهو محال^(٥) ، وإن

(١) كما تجاسرت المعتزلة على إطلاقه على العبد فقالوا : العبد خالق لأفعال نفسه . انظر « شرح العقائد السفية » (ص ١٣٥) .

(٢) قال ملا علي الفاري رحمه الله تعالى : (والحاصل : أن الفرق بين الكسب والخلق هو أن الكسب أمر لا يستقل به الكاسب ، والخلق أمر مستقل به الخالق ، وقيل : ما وقع بآلة فهو كسب ، وما وقع بآلة فهو خلق ، ثم ما أوجده سبحانه من غير اقتراح قدرة الله تعالى بقدرة العبد وإرادته يكون صفة له - أي : للعبد - ولا يكون فعلاً له ؛ كحركة المرتعش ، وما أوجده مقارناً لإيجاد قدرته واختياره فيوصف بكونه صفة وفعلاً وكسباً للعبد ؛ كالحركات الاختيارية) . « شرح الفقه الأكبر » (ص ٥٠) .

(٣) فتارة أطلقوه على أثر قدرة الله تعالى ، وتارة على أثر قدرة العبد ، وإنما اخترنا الكسب للعللة المذكورة .

(٤) أي : لا بد من وقوع الفعل لتصور التعلق ، فإن لم يكن وقوع بالتعلق . . فلا تعلق ؛ غير أن هذا باطل بتعلق الإرادة والعلم ، فهو حاصل ولا فعل به .

(٥) لأنه يستحيل تقديرها دون متعلق لها ، وهذا أمر لا ينبغي صاحب الدعوى . انظر « الإرشاد » (ص ٢١٩) .

قلتم : نعم . . فليس المعنى بها وقوع المقدور بها ؛ إذ المقدورُ بعدُ لم يقع ، فلا بدّ من إثبات فنّ آخرَ من التعلق سوى الوقوع به ؛ إذ التعلُّق عند الحدوث يعبر عنه بالوقوع به ، والتعلُّق قبلَ ذلك مخالفٌ له ، فهو نوعٌ آخرُ من التعلق ، فقولُكم : إن تعلُّق القدرة له نمطٌ واحد . . خطأ ، وكذلك القادرية القديمة عندهم ؛ فإنها متعلقةٌ بالعالم في الأزل وقبلَ خلق العالم ، فقولنا : إنها متعلقة . . صادقٌ ، وقولنا : إن العالم واقع بها . . كاذبٌ ؛ لأنه لم يقع بعدُ ، فلو كانا عبارتين عن معبرٍ واحد . . لصدق أحدهما حيثُ يصدق الآخر .

تحريجة : معنى تعلُّق
القدرة قبل وقوع
المقدور أنه منس
وقع . . فندفع بها

فإن قيل : معنى تعلُّق القدرة قبل وقوع المقدور : أن المقدور إذا وقع . . وقع بها ؟

قلنا : فليس هذا تعلُّقاً في الحال ، بل هو انتظارُ تعلُّقٍ ، فينبغي أن يقال : القدرة موجودةٌ ، وهي صفةٌ لا تعلُّق لها ، ولكن يُنتظرُ لها تعلُّق إذا وقع المقدور بها ، وكذا القادرية ، ويلزم عليه محالٌ ؛ وهو أن الصفة التي لم تكن من المتعلقات صارت من المتعلقات ، وهو محالٌ .

تحريجة : معنى تعلُّق
القدرة أنها منتهية
لوقوع المقدور بها

فإن قيل : معناها : أنها منتهية لوقوع المقدور بها ؟

قلنا : ولا معنى للتهيؤ إلا انتظار الوقوع بها ، وذلك لا يوجبُ تعلُّقاً في الحال ، فكما عُقِلَ عندكم قدرةٌ موجودةٌ متعلقةٌ بالمقدور والمقدور غيرُ واقع بها . . عُقِلَ عندنا أيضاً قدرةٌ كذلك والمقدور غيرُ واقع بها ، ولكنه واقعٌ بقدرة الله تعالى ، فلم يخالف مذهبنا ههنا مذهبكم ثمّ إلا في قولنا : إنها وقعت بقدرة الله تعالى ، فإذا لم يكن من ضرورة وجود القدرة ، ولا تعلُّقها بالمقدور وجود المقدور بها . . فمن أين يستدعي عدم وقوعه بقدرة الله تعالى ؟ فوجوده بقدرة الله تعالى لا فضل له على عدمه من حيث انقطاع النسبة عن القدرة الحادثة ؛ إذ النسبة إذا لم تمتنع بعدم

المقدور.. فكيف تمتنع بوجود المقدور؟ وكيفما فرض المقدور موجوداً أو معدوماً.. فلا بد من قدرة متعلقة لا مقدور لها في الحال .

فلن قيل : فقدره لا يقع بها مقدور هي والعجز بمثابة واحدة ؟

نحريجة : فأي معنى
لقدرة لا مقدور بها؟

قلنا : إن عنيتم به أن الحالة التي يدركها الإنسان عند وجودها مثل ما يدركه عند العجز في الرعدة.. فهو منكرة للضرورة .

وإن عنيتم أنها بمثابة العجز في أن المقدور لم يقع بها.. فهو صدق ، ولكن تسميته عجزاً خطأ ، وإن كان من حيث القصور إذا نسب إلى قدرة الله تعالى.. ظن أنه مثل العجز ، وهذا كما أنه لو قيل : القدرة قبل الفعل على أصلهم مساوية للعجز من حيث إن المقدور غير واقع بها.. لكان اللفظ منكراً من حيث إنها حالة مدركة يفارق إدراكها في النفس إدراك العجز ؛ فكذلك هذا ، ولا فرق .

لا محيص عن إثبات
قدرتين متفاوتتين

وعلى الجملة : لا بد من إثبات قدرتين متفاوتتين ؛ إحداهما أعلى ، والأخرى بالعجز أشبه مهما أضيفت إلى الأعلى ، وأنت بالخيار بين أن تثبت للمعبد قدرة توهم شبه العجز من وجه ، وبين أن تثبت لله تعالى ذلك ! ولا تسترب - إن كنت منصفاً - في أن شبه القصور والعجز بالمخلوقات أولى ، بل لا يقال : أولى ؛ لاستحالة ذلك في حق الله تعالى .

هذا غاية ما يحتمله هذا المختصر من هذه المسألة .

الفرع الثالث :

تعريجة : فلماذا لا
نقول بتولد الحركات
بعضها من بعض؟

فلن قال قائل : كيف تدعون عموم تعلّق القدرة بجملة الحوادث وأكثر ما في العالم من الحركات وغيرها متولدات ، يتولّد بعضها من بعض بالضرورة ؛ فإن حركة اليد مثلاً بالضرورة تولّد حركة الخاتم ، وحركة اليد في الماء تولّد حركة الماء ، وهو مشاهد ، والعقل أيضاً يدلّ عليه ؛ إذ لو كانت حركة الماء والخاتم بخلق الله تعالى.. لجاز أن يخلق حركة اليد دون

الخاتم ، وحركة اليد دون الماء ، وهو محالٌ ، وكذا في المتولدات مع انشعابها؟^(١)

التعريف الصحيح
للتولد

فنتقول : ما لا يفهم لا يمكن التصرف فيه بالرد والقبول ؛ فلان كون المذهب مردوداً أو مقبولاً . . بعد كونه معقولاً^(٢) ، والمعلوم عندنا من عبارة التولد : أن يخرج جسم من جوف جسم ؛ كما يخرج الجنين من بطن الأم ، والنبات من الأرض ، وهذا محالٌ في الأعراض ؛ إذ ليس لحركة اليد جوف حتى تخرج منه حركة الخاتم ، ولا هو شيء حارٍ لأشياء حتى يترشح منه بعض ما فيه ، فحركة الخاتم إذا لم تكن كامنّة في ذات حركة اليد . . فما معنى تولدها منها ؟!

فلا بد من تفهيمه ، وإذا لم يكن هذا مفهوماً . . فقولكم : إنه مشاهدٌ . . حماقة ؛ إذ كونه حادثاً معه مشاهدٌ لا غير ، فأما كونه متولداً منه . . فغير مشاهد^(٣) .

اللازمات الشرطية لا
تفك

وقولكم : إنه لو كان بخلق الله تعالى . . لقدر على أن يخلق حركة اليد دون الخاتم ، وحركة اليد دون الماء ، وهذا هوسٌ يضاهي قول القائل : لو لم يكن العلم متولداً من الإرادة . . لقدر على أن يخلق الإرادة دون العلم ، أو العلم دون الحياة!

(١) يشنع القاضي عبد الجبار على أهل السنة لقولهم بأن كل المتولدات هي من فعله سبحانه وتعالى ؛ إذ يقول : (فأما المجبرة - ويعني بهم هنا : أهل السنة والجماعة - فإنهم يشتون المتولدات كلها من فعل الله سبحانه ويمتنعون من أن يفعل الإنسان إلا في بعضه) . « المغني » (١٣ / ٩) وهو جزء التولد .

ونرى الإمام الغزالي رحمه الله تعالى يحرر كعادته مكامن النزاع ويبين المراد ، ويشي على خصمه بطعنة من حججه الدوامغ كما سترى هنا .

(٢) يقول ابن سينا : (وكل تحقيق يتعلق بترتيب الأشياء حتى يتأدى منها إلى غيرها ، بل بكل تأليف ؛ فذلك التحقيق يحوج إلى تعرف المفردات التي يقع فيها الترتيب والتأليف) . « الإشارات والتنبيهات » (١٢٩ / ١) .

(٣) أي : إنما المشاهد هو توافق الحركتين معاً ، وليس المشاهد هو حدوث حركة الخاتم من حركة اليد .

ولكن نقول : المحالُّ غيرُ مقدور ، ووجودُ المشروط دونَ الشرط غيرُ معقول ، والإرادةُ شرطُها العلم ، والعلمُ شرطُها الحياة ؛ فكذلك شرطُ شغلِ الجوهرِ لحَيِّزٍ فراغُ ذلك الحَيِّزِ ، فإذا حرَّكَ الله تعالى اليدَ . فلا بدُّ وأن يشغلَ حيزاً في جوارِ الحَيِّزِ الذي كانت فيه ، فما لم يفرغه . كيف يشغله به ؟! ففراغُهُ شرطُ اشتغاله باليد ؛ إذ لو تحرَّكَ ولم يفرغِ الحَيِّزُ من الماء بعدم الماء أو حركته . . لاجتمعَ جسمان في حَيِّزٍ واحد ، وهو محالُّ ؛ فكان خلُوءُ أحدهما شرطاً للآخر ؛ فتلازما . . فظنُّ أن أحدهما متولِّدٌ من الآخر ، وهو خطأ .

اللازمات غير
الشرطية قد تنفكُّ

فأما اللازمات التي ليست شرطاً . فعندنا يجوز أن ينفك عن الاقتران بما هو لازمٌ له ، بل لزومُهُ بحكم طرد العادة ؛ كاحتراق القطن عند مجاورة النار ، وحصول البرودة في اليد عند مماسة الثلج ؛ فإن كلَّ ذلك مستمرٌّ بجريان سنَّةِ الله تعالى ، وإلا . . فالقدرةُ من حيث ذاتها غيرُ قاضيةٍ عن خلق البرودة في الثلج والمماسَّة في يد مع خلق الحرارة في اليد بدلاً عن البرودة .
فإذن ؛ ما يراه الخصمُ متولِّداً قسماً :

أحدهما : شرط ، فلا يتصوَّرُ فيه إلا الاقتران .

والثاني : ليس بشرط ، فيتصوَّرُ فيه الافتراق إذا خرقت العادات .

تحريجة: لم لا يكون
المراد من التولد
وجود مرجود عقيب
آخر؟

فإن قيل : لم تدلُّوا على بطلان التولد ، ولكن أنكرتم فهمه ، وهو مفهوم ؛ فإننا لا نريدُ به ترشُّع الحركة من الحركة بخروجها من جوفها ، ولا تولِّدُ برودةٍ من برودة الثلج بخروج البرودة من الثلج وانتقالها أو بخروجها من ذات البرودة ، بل نعني به : وجودَ موجودٍ عَقِيبَ موجود ، وكونُهُ موجوداً أو حادثاً ، فالحادثُ نسَمِيه : متولِّداً ، والذي به الحادثُ نسَمِيه : مُولِّداً ، وهذه النسبةُ مفهومةٌ ، فما الذي يدلُّ على بطلانها ؟

قلنا : إذا فسَّرْتُم بذلك . . دلَّ على بطلانه ما دلَّ على بطلان كون القدرة الحادثة مُوجِدةً ؛ فإننا إذا أحلنا أن نقول : حصلَ مقدورٌ بقدرة حادثة . . فكيفَ لا نُحيلُ الحصول بما ليس بقدرة ؟! واستحالتهُ راجعةٌ إلى عموم تعلُّق

القدرة ، وأنَّ خروجَهُ عن القدرة مُبطلٌ عمومٌ تعلُّقُها ، وهو محالٌ ، ثم هو مُوجبٌ للعجزِ والتمانع كما سبق .

نعم ؛ وعلى المعتزلة القائلين بالتولد مناقضاتٌ في تفصيل التولد لا تحصى ؛ كقولهم : إن النظرَ يولّد العلم ، وتذكُّرُهُ لا يولّدُهُ ، إلى غير ذلك مما لا نطوّلُ بذكره ، فلا معنى للإطْناَب فيما هو مستغنى عنه .

وقد عرفت من جملة هذا : أن الحادثاتِ كلّها جواهرُها وأعراضُها الحادثةُ منها في ذات الأحياء والجماداتِ . . واقعةٌ بقدرة الله سبحانه وتعالى وهو المستبَدُّ باختراعها ، وليس تقع بعضُ المخلوقات ببعض ، بل الكلُّ يقعُ بالقدرة ، وذلك ما أردنا أن نبينَ من إثبات صفة القدرة لله تعالى ، وعمومِ حكمِها ، وما اتصلَ بها من الفروع واللوازم .

* * *

الصفة الثانية

العلم

ندعي : أن الله تعالى عالمٌ بجميع المعلومات ، الموجودات
والمعدومات .

فإن الموجودات منقسمة إلى قديم وحادث ، والقديم : ذاته وصفاته ،
ومن علمٍ غيره . . فهو بذاته وصفاته أعلم ، فيجب ضرورة أن يكون عالماً
بذاته وصفاته إن ثبت أنه عالمٌ بغيره ، ومعلوم أنه عالمٌ بغيره ؛ لأن ما ينطلق
عليه اسم الغير هو صنعه المتقن ، وفعله المحكم المرتب ، وذلك يدلُّ على
علم الصانع كما يدلُّ على قدرته على ما سبق .

نسول صفة العلم
ودليها

فإن من رأى خطأ منظومة تصدُر على الاتساق من كاتب ثم استراب في
كونه عالماً بصنعة الكتابة . . كان سفيهاً في استرابته ؛ فإذا ثبت أنه عالمٌ
بذاته وبغيره .

تحريجة : فهل
للمعلومات نهاية ؟

فإن قيل : فهل لمعلوماته نهاية ؟

قلنا : لا ؛ فإن الموجودات في الحال وإن كانت متناهية . . فالممكنات
في الاستقبال غير متناهية ، ويعلم الممكنات التي ليست بموجودة أنه
سيوجدُها أم لا يوجدُها ؛ فيعلم إذن ما لا نهاية له ، بل لو أردنا أن نكثر على
شيء واحد وجوهاً من النسب والتقدير . . لخرجَ عن النهاية ، والله تعالى
عالمٌ بجميعها .

فإننا نقول مثلاً : ضعفُ الاثنين أربعة ، وضعفُ الأربعة ثمانية ، وضعفُ
ثمانية ستة عشر ، وهكذا نضعفُ ضعفَ الاثنين ، وضعفُ الضعفِ ،
ولا يتناهى ، والإنسان لا يعلم من مراتبها إلا ما يقدِّره بذهنه ، وسيقطعُ
عمره ويبقى من التضعيفات ما لا يتناهى .

فإذن ؛ معرفة أضعافِ أضعافِ الاثنين - وهو عدد واحد - يخرجُ عن
الحصر ، وكذلك كلُّ عدٍّ ، فكيف غير ذلك من النسب والتقديرَات ؟! ^(١)
وهذا العلمُ - مع تعلقه بمعلومات لا نهايةَ لها - واحدٌ كما سيأتي بيانهُ من
بعدُ مع سائرِ الصفات .

* * *

(١) والمراد من المثال بيانُ تعلقِ علمه سبحانه بالممكن مهما احتمل تعدُّده ، لا علمَ نهاية
العدد ؛ إذ العددُ معنىٌ موهوم لا وجود له في ذاته أصلاً ، فلا يقال : هذا آخر الأعداد
مثلاً .

الصفة الثالثة الحياة

ندعي : أنه تعالى حيّ ، وهذا معلوم بالضرورة ، ولم ينكره أحدٌ فيمن
اعترفَ بكونه عالماً قادراً ، فإنَّ كونَ العالم القادر حياً ضروريٌّ ؛ إذ لا نعني
بالحي إلا ما يشعُرُ بنفسِهِ ، ويعلمُ ذاتهَ وغيرَهُ ، والعالمُ بجميع المعلومات ،
القادرُ على جميع المقدوراتِ ، كيف لا يكون حياً ؟ !
وهذا واضحٌ ، والنظرُ في صفة الحياة لا يطول .

* * *

الصفة الرابعة الإرادة

ندعي : أن الله تعالى مريدٌ لأفعاله .

وبرهانه : أن الفعل الصادر منه مختصٌ بضروبٍ من الجواز ، لا يتميزُ بعضها عن البعض إلا بمرجح ، ولا تكفي ذاته للترجيح ؛ لأن نسبة الذات إلى الضدين واحدٌ ، فما الذي خصَّصَ أحدَ الضدين بالوقوع في حال دون حال ؟

وكذلك القدرة لا تكفي فيه ؛ إذ نسبة القدرة إلى الضدين واحدٌ ، وكذلك العلم لا يكفي ؛ خلافاً للكعبى^(١) ، حيث اكتفى بالعلم عن الإرادة ؛ لأن العلم يتبعُ المعلوم ويتعلّق به على ما هو عليه ، ولا يؤثر فيه ولا يغيّره .

فإن كان الشيءُ ممكناً في نفسه ، مساوياً للممكن الآخر الذي في مقابلته . . فالعلم يتعلّق به كما هو عليه ، فلا نجعلُ أحدَ الممكنين مرجحاً على الآخر ، بل نعقلُ الممكنين ونعقلُ تساويهما .

والله تعالى يعلمُ أن وجودَ العالم في الوقت الذي وجدَ فيه . . كان ممكناً ، وأن وجوده بعد ذلك وقبل ذلك . . كان مساوياً له في الإمكان ؛ لأن هذه الإمكانات متساوية ، فحقُّ العلم أن يتعلّق بها كما هي عليه ؛ فإن اقتضت صفةُ الإرادة وقوعه في وقت معيّن . . تعلّق العلمُ بتعيّن وجوده في

(١) ذهب أبو القاسم الكعبى إلى أن الباري لا يتصف بكونه مريداً على الحقيقة وإن وُصفَ بذلك شرعاً في أفعاله ، فالمراد بكونه مريداً لها : أنه خالقها ومنشئها ، وقوله هذا كقول الفلاسفة ، وأما أبو الحسين النجار . . فقد ذهب إلى أن الباري تعالى مريد لنفسه ، وقد ردّ القاضي عبد الجبار هذا القول حين قال : (قال شيخنا أبو علي وأبو هاشم رحمهما الله وسائر من تبعهما : إنه تعالى مريد في الحقيقة وإنه يحصل مريداً بعد ما لم يكن . . .) « المغني » (٦ / ٢ / ٣ ، ١٠٣) ، وانظر الرد عليهما في « الإرشاد » (ص ٦٤) .

ذلك الوقت لعلَّه تعلَّقَ الإرادةُ به ، فتكونُ الإرادةُ للتعيين علةً ، ويكون العلمُ متعلقاً به تابعاً له غيرَ مؤثِّرٍ فيه^(١) ، ولو جاز أن يُكتفى بالعلم عن الإرادة . . لاكتفيَ به عن القدرة ، بل كان ذلك يكفي في وجود أفعالنا ، حتى لا نحتاجَ إلى الإرادة ؛ إذ يترجَّحُ أحدُ الجانبين بتعلُّقِ علمِ الله تعالى به ، وذلك محال .

تعريضة: فكما أن
القدرة احتاجت
لمخصصٍ لتعين
المقدور وزمنه . .
فكذلك الإرادة
مثلها، وهذا مفضي
للتسلسل، فما
جوابكم؟

فإن قيل : وهذا ينقلبُ عليكم في نفس الإرادة ؛ فإن القدرة كما لا تناسبُ أحدَ الضدين . . فالإرادة القديمة أيضاً لا تتعين لأحد الضدين ، فاختصاصها بأحد الضدين ينبغي أن يكون بمخصِّصٍ ، ويتسلسل ذلك إلى غير نهاية ؛ إذ يقال : الذات لا تكفي للحدوث ؛ إذ لو حدثت من الذات . . لكان مع الذات غيرَ متأخر ، فلا بدَّ من قدرة ، والقدرة لا تكفي ؛ إذ لو كان للقدرة . . لما اختصَّ بهذا الوقت وما قبله وما بعده في النسبة إلى جواز تعلُّقِ القدرة به على وتيرة واحدة ، فما الذي خصَّصَ هذا الوقت ؛ فيحتاج إلى الإرادة ، فيقال : و الإرادة لا تكفي ؛ فإن الإرادة القديمة عامةُ التعلُّقِ كالقدرة ، فنسبُها إلى الأوقات واحدة ، ونسبُها إلى الضدين واحدة ، فإن وفَّقت الحركة مثلاً بدلاً عن السكون ؛ لأن الإرادة تعلقت بالحركة لا بالسكون . . فيقال : وهل كان يمكن أن تتعلق بالسكون ؟

فإن قيل : لا . . فهو محال ، وإن قيل : نعم . . فهما متساويان ؛ أعني : الحركة والسكون في مناسبة الإرادة القديمة ، فما الذي أوجب تخصيصَ الإرادة القديمة بالحركة دون السكون ؛ فيحتاج إلى مخصِّصٍ ، ثم

(١) الضمير في (به) عائد على التعيين ، وهذه المرتبات من التعلقات وتقديم بعضها على بعض هي ترتيب موهوم ؛ فواجب الوجود كان ولا شيء معه ، وعدم معية شيء تنفي وجود الزمان مطلقاً ، والزمان خلق من خلق الله تعالى ، قال المؤلف رحمه الله في إثبات خلقية الزمان : (ولو قلنا : كان الله ولا عيسى مثلاً ، ثم كان عيسى معه . . لم يتضمن اللفظ إلا وجود ذات وعدم ذات ، ثم وجود ذاتين ، وليس من ضرورة ذلك تقدير شيء ثالث ، وإن كان الوهم لا يسكت عن تقدير شيء ثالث وهو الزمان ، فلا التفات إلى أغاليط الأوهام) . نهافت الفلاسفة (ص ١١١) .

يلزم السؤال في مخصص المخصصي ، ويتسلسل إلى غير نهاية ؟
قلنا : هذا سؤال حيرَ عقولَ الفرق ، ولم يوفقَ للحقِّ إلا أهل السنة .
فالناس فيه أربع فرق :

الناس في الإرادة أربع
فرق

- قائل يقول : إن العالمَ يوجدُ بذات الله سبحانه وتعالى ، وأنه ليس للذات صفة زائدة ألبتة ، ولما كانت الذات قديمةً . . كان العالمُ قديماً وكانت نسبة العالم إليه كنسبة المعلول إلى العلة ، ونسبة النور إلى عين الشمس ، والظل إلى الشخص ، وهؤلاء هم الفلاسفة .

- وقائل يقول : إنَّ العالمَ حادثٌ ، ولكن حدثَ في الوقت الذي حدث فيه لا قبله ولا بعده ؛ لإرادة حادثة لا في محل ، فاقتضت حدوثَ العالم ، وهؤلاء هم المعتزلة^(١) .

- وقائل يقول : حدثَ بإرادة حادثة في ذاته ، وهؤلاء هم القائلون بكونه محلاً للحوادث^(٢) .

- وقائل يقول : حدثَ العالمُ في الوقت الذي تعلّقت الإرادة القديمة بحدوثه في ذلك الوقت من غير حدوث إرادة ومن غير تغير صفة القديم^(٣) .

فانظرْ إلى الفرق وأنسب مقال كل واحد إلى الآخر ؛ فإنه لا ينفك كلُّ فريقٍ عن إشكال لا يمكن حلُّه إلا إشكالَ أهلِ السنَّة ؛ فإنه سهل الانحلال .

أما الفلاسفة : فقد قالوا بقدم العالم ، وهو محال ؛ لأن الفعل يستحيل

الرد على الفلاسفة
بنفيهم الصفات

(١) قال قاضيه عبد الجبار : (ولا خلاف بين المعتزلة في أن الإرادة من صفات الفعل) ، وقال : (وأنه يريد بإرادة محدثة ، ولا يصح أن يريد لنفسه ولا بإرادة قديمة ، وأن إرادته توجد لا في محل) . « المغني » (٣ / ٢ / ٦) .

وحكى قول أهل السنة والجماعة إذ قال : (وقالت المجبرة في الإرادة : إنها من صفات الذات ، وإنه تعالى لم يزل مريداً لكل ما يكون من فعله وفعل غيره ، وقالوا : إن المراد بذلك أنه ليس بأبٍ له ولا مستكره عليه ، ولا مغلوب ؛ لأن من كان كذلك . . فلا بد من أن يكون مريداً) . « المغني » (٤ / ٢ / ٦) .

(٢) وهم الكرامية المجسمة . انظر « أصول الدين » (ص ١٠٣) .

(٣) وهو قول أهل السنة والجماعة .

أَنْ يَكُونَ قَدِيمًا ؛ إذ معنى كونه فعلاً : أنه لم يكن ثم كان ، فإن كان موجوداً مع الله أبداً . فكيف يكونُ فعلاً ؟! بل يلزمُ من ذلك تقدير دوراتٍ لا نهايةَ لها على ما سبق^(١) ، وهو محال من وجوه .

ثم إنهم مع اقتحام هذا الإشكال لم يتخلصوا من أصل السؤال ؛ وهو أن الإرادة لَمْ تَعْلَقَتْ بالحدوث في وقت مخصوصٍ لا قبله ولا بعده مع تساوي نسب الأوقات إلى الإرادة ؟ فإنهم إن تخلَّصوا عن خصوص الوقت . . لم يتخلصوا عن خصوص الصفات ؛ إذ العالمُ مخصوصٌ بمقدار مخصوص ووضع مخصوص وكانت نقائصها ممكنة في العقل ، والذات القديمة لا تناسب بعضَ الممكنات دون بعض ، ومن أعظم ما يلزمهم فيه - ولا عذرَ لهم عنه - أمران أوردناهما في كتاب « تهافتُ الفلاسفة » ولا محيصَ لهم عنهما البتة :

أحدهما : أنَّ حركاتِ الأفلاك بعضها مشرقيةٌ ؛ أي : من المشرق إلى المغرب ، وبعضها مغربيةٌ ؛ أي : من مغرب الشمس إلى المشرق ، وكان عكسُ ذلك في الإمكان مساوياً له ؛ إذ الجهاتُ في الحركات متساويةٌ ، فكيف لزمَ من الذات القديمة أو من ذواتِ الملائكة - وهي قديمةٌ عندهم - أن تعيَّنَ جهةً عن جهةٍ تقابلُها وتساويها من كل وجه ؟! وهذا لا جوابَ عنه .

الثاني : أن الفلكَ الأقصى الذي هو الفلك التاسع عندهم ، المحرَّكُ لجميع السماوات بطريق القهر في اليوم واللييلة مرةً واحدةً . . يتحرَّكُ على قطبين ؛ شماليٍّ وجنوبي ، والقطبُ : عبارةٌ عن النقطتين المتقابلتين على الكرة ، الثابتتين عند حركة الكرة على نفسها ، والمنطقةُ : عبارةٌ عن دائرة عظيمة على وسطِ الكرة بُعْدُها من القطبين واحدٌ .

فنقول : جزمُ الفلك الأقصى متشابهٌ ، وما من نقطة إلا وتتصورُ أن تكون قطباً ؛ فما الذي أوجبَ تعيينَ نقطتين من بين سائر النقط التي لا نهايةَ لها

(١) في (و) : (يلزم من ذلك ذوات لا نهاية لها)، وقد سبق الحديث عن نفي ذلك (ص ٩٨).

عندهم ؟ فلا بدّ من وصفٍ زائدٍ على الذات ، من شأنه تخصيصُ الشيء عن مثله ، وليس ذلك إلا الإرادة ، وقد استوفينا تحقيقَ الإلزامين في كتاب « التهافت »^(١) .

الرد على المعتزلة
القائلين بالإرادة
الحادثة في غير محل

وأما المعتزلة : فقد اقتحموا أمرين شنيعين باطلين :

أحدهما : كَوْنُ الباري تعالى مريداً بإرادة حادثة لا في محلٍّ ، وإذا لم تكن الإرادة قائمةً به .. فقولُ القائل : إِنَّهُ مريدٌ بها .. هُجْرٌ من الكلام ؛ كقولهِ : إنه مريدٌ بإرادة قائمةٍ بغيره .

والثاني : أن الإرادة لِمَ حدثت في هذا الوقت على الخصوص ؟ فإن كانت بإرادة أخرى .. فالسؤال في الإرادة الأخرى لازمٌ ، ويتسلسل إلى غير نهاية .

وإن كان لا بإرادة .. فليحدث العالم في هذا الوقت على الخصوص لا بإرادة ؛ فإن افتقارَ الحادث إلى الإرادة لجوازه ، لا لكونه جسماً أو سماءً ، أو إرادةً أو علماً ، والحادثات في هذا متساوية^(٢) .

ثم لم يتخلصوا عن الإشكال ؛ إذ يقالُ لهم : لِمَ حدثت الإرادة في هذا الوقت على الخصوص ؟ ولِمَ حدثت إرادة الحركة دون إرادة السكون ؟ فإن

(١) تهافت الفلاسفة (ص ١٠٥) وما بعدها .

ولا يخفى أن الإمام الغزالي وغيره من العلماء الذين واجهوا الفلاسفة بهذه الحجج .. قد استفادوها من مناظرة سيدنا إبراهيم عليه الصلاة والسلام للنمرود حيث قال له : ﴿ قَالَتْ أَلَمْ يَأْتِ الْإِنْسَانُ مِنْ نَارٍ شَرِيقٍ فَأَتَى بِهَا مِنَ الْمَغْرِبِ فَبُهِتَ الَّذِي كَفَرَ ﴾ ، وهذه الحجة القاطعة مبنية على القطع بتساوي الحركة المشرقية مع المغربية في نفس الأمر ؛ ومن قدر على هذه .. قادرٌ على تلك ، فإن كان النمرود يدعي أنه إله .. فيجب أن يكون قادراً على فعل أي ممكن ، ولما لم يقدر .. كان هذا الاستدلال قاطعاً له عن الاستمرار في الحجاج والجدل ، فهذا هو الأصل الذي اعتمد عليه المتكلمون في إقامة حججهم على الفلاسفة . الأستاذ فودة .

(٢) أي : سبب طلب الحادث للإرادة هو كونه جائزاً في ذاته ، لا لاعتبار آخر ، والحادثات كلها في الجواز سواء .

عندهم تحدث لكل حادث إرادةٌ متعلقةٌ بذلك الحادث ، فلمَ لمَ تحدث
إرادةٌ تتعلّقُ بضدّه ؟^(١)

الرد على الكرامية
المجسة

وأما الذين ذهبوا إلى حدوث الإرادة في ذاته : فقد دفعوا أحد
الإشكاليين ؛ وهو كونه مريداً بإرادة في غير ذاته ، ولكن زادوا إشكالاً آخر ؛
وهو كونه محلاً للحوادث ، وذلك يوجب حدوثه^(٢) ، ثم قد بقي عليهم بقية
الإشكال ، ولم يتخلّصوا عن السؤال .

الإرادة قديمة عند
أهل السنة والجماعة

وأما أهل الحقّ : فإنهم قالوا : إن الحادثات تحدث بإرادة قديمة تعلقت
بها ، فميّزتها عن أضدادها المماثلة لها ، وقول القائل : إنّه لمَ تعلقت بها
وضدّها مثلها في الإمكان . سؤال خطأ ؛ فإنّ الإرادة ليست إلا عبارة عن
صفة شأنها تمييز الشيء عن مثله .

فقول القائل : لمَ ميّزت الإرادة الشيء عن مثله . كقول القائل : لمَ
أوجب العلم انكشاف المعلوم ؟ فيقال : لا معنى للعلم إلا ما أوجب
انكشاف المعلوم ، فقول القائل : لمَ أوجب الانكشاف . كقوله : لمَ كان
العلم علماً ، ولمَ كان الممكن ممكناً ، والواجب واجباً ، وهذا محال ؛
لأنّ العلم علم لذاته ، وكذا الممكن والواجب وسائر الذوات ، فكذلك
الإرادة ، وحقيقتها تمييز الشيء عن مثله .

فقول القائل : لمَ ميّزت الشيء عن مثله . كقوله : لمَ كانت الإرادة
إرادة ، والقدرة قدرة ؟ وهو محال ، وكلُّ فريق مضطّر إلى إثبات صفة شأنها
تمييز الشيء عن مثله ، وليس ذلك إلا الإرادة .

فكان أقوم الفرق قِيلاً ، وأهداهم سبيلاً . من أثبت هذه الصفة ولم
يجعلها حادثاً ، بل قال : هي قديمة متعلقة بالأحداث في وقت مخصوص ،

(١) حاول القاضي في « المغني » (١٤٩/٢/٦) دفع هذه الحجج الدامغة ، ولكن قولهم
بحدوث الإرادة حال دون ذلك .

(٢) ويبيّن المؤلف رحمه الله بطلانه ، انظر (ص ٢٠٥) .

فكان الحدوثُ في ذلك الوقت لذلك^(١) ، وهذا مما لا يستغني عنه فريق من الفرق ، وبه ينقطع التسلسلُ في لزوم هذا السؤال .

والآن : فكما تمهّد القولُ في أصل الإرادة . . فاعلم : أنها متعلّقةٌ بجميع الحادثات عندنا ؛ من حيث إنّه ظهرَ أن كلّ حادثٍ فمختَرعٌ بقُدرةٍ ، وكلُّ مختَرعٍ بالقُدرةِ فمحتاجٌ إلى إرادةٍ تُصَرِّفُ القُدرةَ إلى المقدور وتخصّصُها به ، فكلُّ مقدورٍ مرادٌّ ، وكلُّ حادثٍ مقدورٌ . . فكلُّ حادثٍ مرادٌّ ، والشرُّ والكفرُ والمعصيةُ حوادثٌ ؛ فهي إذن - لا محالة - مرادةٌ ، فما شاء الله . . كان ، وما لم يشأ . . لم يكن^(٢) ، هذا مذهبُ السلفِ الصالحين ، ومعتقدُ أهلِ السنّةِ أجمعين ، وقد قامتْ عليه البراهين .

الشر والكفر
والمعصية من مراد
الله تعالى

وأما المعتزلةُ . . فإنهم يقولون : إنّ المعاصي كلّها والشرور كلّها جاريةٌ بغير إرادة الله ، بل هو كارهٌ لها! ومعلومٌ أن أكثرَ ما يجري في العالمِ المعاصي ، فإذا . . ما يكرهه أكثرُ مما يريدُه ، فهو إلى العجز والقصور أقربُ بزعمهم ، تعالى ربُّ العالمين عن قول الظالمين^(٣) .

أما عند المعتزلة
فالمعاصي والشرور
بغير إرادته سبحانه

فإن قيل : فكيفَ يأمرُ بما لا يريد ؟ وكيف يريدُ شيئاً وينهى عنه ؟ وكيف يريدُ الفجورَ والمعاصي والظلمَ والقيحَ ومريدُ القبيحِ سفيةٌ؟^(٤)

نحريجة: فكيف بامر
بما لا يريد؟

قلنا : إذا كشفنا عن حقيقة الأمر ، وبيّنا أنّه مبينٌ للإرادة ، وكشفنا عن القبحِ والحسن ، وبيّنا أنّ ذلك يرجع إلى موافقة الأغراض ومخالفتها ، وهو سبحانه منزّهٌ عن الأغراض . . اندفعت هذه الإشكالات ، وسيأتي ذلك في موضعه إن شاء الله تعالى^(٥) .

(١) أي : كان سبب الحدوث هو التعلق المذكور .

(٢) قوله : (فما شاء الله . . كان ، وما لم يشأ . . لم يكن) قطعة من حديث مرفوع رواه أبو داود (٥٠٧٥) وقد تقدم (ص ٨٦) .

(٣) انظر قولهم في « المغني » (٢٥٦ / ٢ / ٦) .

(٤) يرجعُ المعتزلةُ المحبةَ والرضا والاختيار والولاية لمعنى الإرادة . انظر « المغني » (٥١ / ٢ / ٦) .

(٥) انظر (ص ٢٢٣) وما بعدها ، وكذلك (ص ٢٤١) ، وليان الخبر ، وجلاء الحجة ،

السمع والبصر

ندعي : أن صانع العالم سميعٌ بصيرٌ ، وندلُّ عليه بالشرع والعقل .

أما الشرع : فتدلُّ عليه آياتٌ من القرآن كثيرةٌ ؛ كقوله تعالى : ﴿ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ ﴾ ، وكقول إبراهيم عليه السلام : ﴿ لِمَ تَعْبُدُونَ مَا لَا يَسْمَعُ وَلَا يَبْصُرُ وَلَا يُغْنِي عَنْكَ شَيْئًا ﴾ ، ونعلمُ : أن الدليلَ غيرُ منقلبٍ عليه في معبوده ، وأنه كان يعبدُ سميعاً بصيراً ، وإلا . . شاركهم في الإلزام ^(١) .

وتوضح الحق في هذه المحجة . . يحسن إيراد مناظرة الأستاذ أبي إسحاق الإسفرايني مع شيخ المعتزلة في عصره القاضي عبد الجبار المعتزلي ؛ وقد أوردها الإمام السبكي في « طبقاته » (٢٦١ / ٤) فقال : (قال عبد الجبار في ابتداء جلوسه للمناظرة : سبحان من تنزه عن الفحشاء ، فقال الأستاذ مجيباً : سبحان من لا يقع في ملكه إلا ما يشاء ، فقال عبد الجبار : أفشاء ربنا أن بعضي ؟ فقال الأستاذ : أيعصى ربنا قهراً ؟ فقال عبد الجبار : أفرأيت إن معني الهدى ، وقضى عليّ بالردى . . أحسن إليّ أم أسأ ؟ فقال الأستاذ : إن كان منعك ما هو لك . . فقد أسأ ، وإن منعك ما هو له . . فيختص برحمته من يشاء فانقطع عبد الجبار) .

وقد سبق خبر القرآن سيدنا ابن عباس رضي الله عنهما لهذا ؛ فقد روى ابن عبد البر بسنده في « التمهيد » (٦٤ / ٦) : (عن عطاء بن أبي رباح قال : كنت عند ابن عباس ، فأثاه رجل فقال : أرايت من حرمني الهدى وأورثني الضلالة والردى . . أترأه أحسن إليّ أو ظلمني ؟ فقال ابن عباس : إن كان الهدى شيئاً كان لك عنده فمنعك . . فقد ظلمك ، وإن كان الهدى له يؤتيه من يشاء . . فما ظلمك شيئاً ، ولا تجالسنى بعده) . ثم روى شيئاً في هذا المعنى رحمه الله تعالى .

(١) قال المؤلف رحمه الله في « إحياء علوم الدين » (١٠٩ / ١) ممزوجاً بكلام الإمام الزبيدي رحمه الله تعالى في « إتحاف السادة المتقين » (١٤٤ / ٢) : ولو انقلب ذلك عليه في معبوده بحيث سلبت عنه تلك الصفات . . لأضحت حجته التي احتج بها على خصمه ، ودلالته التي استدلل بها في تحقيق مقصوده ساقطة ، ولم يصدق قوله تعالى في قصته : ﴿ وَتِلْكَ حُجَّتُكَ إِنِّي أُخْصِمُكَ عَلَى قَوِيٍّ ﴾ .

تحريجة: ولم لا يراد
بالسمع والبصر صفة
العلم؟

فإن قيل : إنما أريد به العلم^(١) ؟

قلنا : إنما تصرف ألفاظ الشرع عن موضوعاتها المفهومة السابقة إلى
الأفهام إذا كان يستحيلُ تقريرُها على الموضوع ، ولا استحالة في كونه سميعاً
بصيراً ، بل يجب أن يكونَ كذلك ، فلا معنى للتحكم بإنكار ما فهمه أهلُ
الإجماع من القرآن^(٢) .

تحريجة: إنما امتنعنا
لكيلا يصير محلاً
للحوادث ، ثم كيف
رأى العالم في الأزل
وهو معدوم؟

فإن قيل : وجهُ استحالة أنه إن كان سمعُهُ وبصره حادثين . . صارَ محلاً
للحوادث ، وهو محالٌ ، وإن كانا قديمين . . فكيف يسمع صوتاً معدوماً ؟
وكيف يرى العالم في الأزل والعالم معدوم ، والمعدوم لا يرى ؟
قلنا : هذا السؤال يصدرُ عن معتزليٍّ أو فلسفيٍّ :

نعلق العلم بالمعدوم
كتعلق الإرادة به

أما المعتزلي : فدفعهُ هيئٌ ؛ فإنه سلمَ أنه تعالى يعلمُ الحادثات ،
فنقول : يعلمُ الله تعالى الآن أن العالم كان موجوداً قبل هذا ، فكيف علمَ
في الأزل أنه كان موجوداً وهو بعدُ لم يكن موجوداً ؟ ! فإن جازَ إثباتُ صفةٍ
تكون عند وجودِ العالم علماً بأنه كائن ، وقبله بأنه سيكون ، وبعده بأنه
كان ، وهو لا يتغيّرُ ، عُبرَ عن هذه الصفة بالعلم والعالمية . . جازَ ذلك في
السمع والسمعية ، والبصر والبصرية^(٣) .

وإن صدر عن فلسفي : فهو منكّرٌ لكونه عالماً بالحوادث المعيّنة الداخلة
في الماضي والحال والمستقبل ، فسيئلنا أن ننقلَ الكلام إلى العلم ، ونثبتَ

(١) وهو قول الكعبي وأتباعه وطوائف من التجارية ؛ حيث قالوا : المعنى بقوله : ﴿التَّصْيُّعُ
الْبَصِيرُ﴾ : كونه عالماً بالمعلومات على حقائقها . انظر « الإرشاد » (ص ٧٢) .

(٢) قال الإمام الفخر الرازي : (ظاهر قوله : ﴿وَهُوَ التَّصْيُّعُ الْبَصِيرُ﴾ يدل على كونه سميعاً
بصيراً ، فلم يجز لنا أن نعدل عن هذا الظاهر إلا إذا قام الدليل على أن الحاسة المسماة
بالسمع والبصر مشروطة بحصول التأثير ، والتأثر في حق الله تعالى ممتنع ؛ فكان حصول
الحاسة المسماة بالسمع والبصر ممتنعاً ، وأنتم المدعون لهذا الاشتراط - فصد : التأثير -
فعليكم الدلالة على حصوله ، وإنما نحن متمسكون بظاهر اللفظ إلى أن تذكروا ما يوجب
العدول عنه) . « التفسير الكبير » (٢٧ / ١٥٤) .

(٣) في (و) : (السمعية والبصرية) بدل : (السمعية والبصرية) .

عليه جواز علم قديم متعلق بالحداثات كما سنذكره^(١) ، ثم إذا ثبت ذلك في العلم . . . فسنا عليه السمع والبصر .

وأما المسلك العقلي : فهو أن نقول : معلوم أن الخالق أكمل من المخلوق ، ومعلوم أن البصير أكمل ممن لا يبصر ، والسميع أكمل ممن لا يسمع ؛ فيستحيل أن تُثبت وصف الكمال للمخلوق ولا تُثبت للخالق ، فهذان أصلان يوجبان الإقرار بصحة دعوانا ، ففي أيهما النزاع ؟

نحريجة: لم يجب أن
يكون الخالق أكمل
من المخلوق؟

فإن قيل : النزاع في قولكم : واجب أن يكون الخالق أكمل من المخلوق .

قلنا : هذا مما يجب الإقرار به شرعاً وعقلاً ، والأئمة والعقلاء مجمعون عليه ، فلا يصدر هذا السؤال من معتقدي ، ومن اتسع عقله لقبول قادرٍ يقدر على اختراع ما هو أعلى وأشرف منه . . . فقد انخلع عن غريزة البشرية ، ونطق لسانه بما ينبو عن قبوله قلبه إن كان يفهم ما يقوله ، ولهذا لا نرى عاقلاً يعتقد هذا الاعتقاد .

نحريجة: لا نلّم أن
السمع والبصر كمال

فإن قيل : النزاع في الأصل الثاني ؛ وهو قولكم : إن البصير أكمل ، وإن السمع والبصر كمال .

قلنا : هذا أيضاً مدركٌ ببديهة العقل ؛ فإن العلم كمال ، والسمع والبصر كمال ثانٍ للعلم^(٢) ، فإننا بينّا أنه نوعٌ استكمالٍ للعلم والتخيّل^(*) ، ومن علم

(١) انظر (ص ١٩٧) وما بعدها .

(٢) وإثبات هذا الكمال الثاني يقتضي المغايرة بين السمع والبصر والعلم ، وهذه الكلمة في « الاقتصاد » مع المثال الذي سيورده المؤلف . . . دائرة في كتب من جاء بعد الإمام الغزالي وخصوصاً ممن اعتنى بتحرير كتب السادة الأشاعرة .
وقد عرّف المؤلف صفة البصر مؤكداً هذا المعنى فقال : (الصفة التي ينكشف بها كمال نعمت المبصرات) . « المقصد الأسنى » (ص ٧٢) .

أما كون السمع والبصر يرجعان إلى صفة العلم . . . فهو مصرح به في كتب السادة الماتريدية ؛ قال الكمال بن الهمام كما في « شرح المسامرة » للكمال بن أبي الشرف (ص ٧١) : (وهل السمع والبصر صفتان زائدتان على العلم ، أو راجعتان إليه ؟ ذهب

شيئاً ولم يره ثم رآه . . استفادَ مزيدَ كشفٍ وكمال ، فكيفَ يقالُ : إن ذلك حاصلٌ للمخلوق وليس بحاصل للمخالق ؟!

أو يقال : إن ذلك ليس بكمال ؛ فإن لم يكن كمالاً . . فهو نقصٌ ، أو لا هو نقصٌ ولا هو كمال ، وجميعُ هذه الأقسامِ محالٌ . . فظهرَ أن الحقَّ ما ذكرناه^(١) .

الجمهور من أهل السنة إلى الأول ، وذهب فلاسفة الإسلام وأبو الحسين البصري والكيمي إلى الثاني ، وهو الذي عوّل عليه المصنف - يعني الكمال - ولكنه عبّر بالصفة على طريق أهل السنة فقال : واعلم أنهما يعني : صفتي السمع والبصر - يرجعان إلى صفة العلم ، وليستا زائدتين عليه .

قال : (وهنّا تحقيق ؛ وهو أنهما وإن رجعا إلى صفة العلم بمعنى الإدراك . . فإثبات صفة العلم إجمالاً لا يعني في العقيدة عن إثباتهما تفصيلاً بلفظيهما الواردين في الكتاب والسنة) وأثبت السادة الأشاعرة كونهما صفتين مستقلتين ؛ قال العلامة الدسوقي رحمه الله تعالى في « حاشيته » على « أم البراهين » للإمام السنوسي (ص ١١٠) : (« السمع والبصر صفتان ينكشف بهما الشيء ويتضح كالعلم ، إلا أن الانكشاف بهما يزيد على الانكشاف بالعلم ؛ بمعنى : أنه ليس عينه » دفع بهذا ما يقال : إذا كانت الموجودات تنكشف بالسمع والبصر كما تنكشف بالعلم . . كان انكشافها بالسمع والبصر تحصيلاً للحاصل ، فأجاب الشارح بأن السمع والبصر وإن شاركا العلم في أصل الانكشاف لكن الانكشاف بهما زائد على الانكشاف بالعلم ، فلم يلزم عليه تحصيل الحاصل) .

وهناك خلاف أيضاً في متعلقات السمع والبصر ومتعلقات العلم ؛ قال الشيخ الإمام عبد القاهر البغدادي : (واختلف أصحابنا فيما يصح كونه مسموعاً ؛ فقال أبو الحسن الأشعري : كل موجود يجوز كونه مسموعاً مرئياً ، وقال القلانسي : لا يسمع إلا ما كان كلاماً أو صوتاً ، وهو الصحيح ، وقال عبد الله بن سعيد : المسموع هو التكلم ، وما له صوت ، وبناء على أصل في أن الأعراض لا تدرك بالحواس ، والذي يصح عندنا في هذه المسألة قول القلانسي ، وعليه أكثر الأمة) . « أصول الدين » (ص ٩٧) .

وقال الإمام الباقلاني : (ويجب أن يعلم : أنه سميع لجميع المسموعات ، بصير لجميع المبصرات) « الإنصاف » (ص ٣٧) .

والعلم إنما يتعلق بالواجب والجائز والمستحيل ؛ فهو أعم بلا شك ، قال السنوسي كما في « شرح أم البراهين » (ص ١١٠) : (ومتعلقهما - يعني : السمع والبصر - أخص من متعلق العلم ، فكل ما تعلق به السمع والبصر . . تعلق به العلم ، ولا ينعكس إلا جزئياً) .

وقال في (ص ١١٦) : (وقسم يتعلق بجميع الموجودات ، وهو اثنان : السمع والبصر ، وقسم يتعلق بجميع أقسام الحكم العقلي ، وهو العلم والكلام . .) وفصل تفصيلاً نفياً في ذلك .

(*) انظر (ص ١٣٦) .

(١) وأنه سبحانه كما قال المؤلف معبراً عن هاتين الصفتين : (لا يعزب عن رؤيته هواجر

تحريجة: فلم لا
يكون شاملاً وذاتاً؟
(صفة الإدراك)

فإن قيل : فهذا يلزمكم في الإدراك الحاصل بالشَّم والذوق واللمس ؛
لأنَّ فقدَها نقصانٌ ، ووجودَها كمالٌ في الإدراك ، فليس كمالٌ عِلْمٌ من عِلْمِ
الرائحة . ككمال عِلْمٍ من أدركَ بالشَّم ، وكذلك بالذوق ، فأين العلمُ
بالطَّعوم من إدراكها بالذوق ؟

والجواب : أنَّ المحقِّقين من أهل الحقِّ صرَّحوا بإثبات أنواع الإدراكات
مع السمع والبصر والقدر الذي هو كمالٌ في الإدراك^(١) . . دون الأسباب التي
هي مقترنة بها في العادة من المماسَّة والملافاة ، فإنَّ ذلك محالٌ على الله
تعالى ؛ كما جَوَّزوا إدراكَ البصرِ من غير مقابلةٍ بينه وبين المبصر ، وفي طرد
هذا القياس دفعُ هذا السؤال ، ولا مانعَ منه ، ولكن لما لم يرد الشرعُ إلا
بلفظ العلم والسمع والبصر . . لم يمكن إطلاق غيره^(٢) .

وأما ما هو نقصانٌ في الإدراك . . فلا يجوزُ في حقِّه تعالى ألبتة .

فإن قيل : يجزُّ هذا إلى إثبات التلذذ والتألم ؛ فالخَيْرُ الذي لا يتألَّم

تحريجة: فإن كان
دليلكم هو الكمال . .
فهلاً أثبتتم صفة التلذذ
ونحوها؟

الضمير ، وخفايا الوهم والتفكير ، ولا يشدُّ عن سماعه صوت ديب النملة السوداء في
الليلة الظلماء على الصخرة الصماء) . إحياء علوم الدين ، (١٠٩ / ١) .

وقال : (هو الذي لا يعزب عن إدراكه مسموع وإن خفي ، فيسمع السر والنجوى ، بل
ما هو أدق من ذلك وأخفى) . المقصد الأسنى ، (ص ٧١) .

(١) قوله : (والقدر الذي . . .) أي : بالقدر الذي هو كمال في الإدراك ، والمقصود : إثبات
صفة الإدراك منزَّهة عن صفات الحوادث .

(٢) فالمؤلف هنا أثبت صفة الإدراك التي تتعلق بالمشمومات والمذوقات من غير اتصال
بمحالها ولا مماسة ، وهي صفة مختلفٌ في إثباتها ، قال إمام الحرمين الجويني
رحمه الله : (الصحيح المقطوع به عندنا وجوب وصفه بأحكام الإدراكات . . . ، ثم
يتقدس الرب سبحانه وتعالى عن كونه شاملاً ذاتاً لأمسأ) . الإرشاد ، (ص ٧٧) .

وقد اختلف في إثبات هذه الصفة ، والمؤلف هنا مع شيخه الجويني ومع القاضي الباقلاني
في الإثبات لها ، ودليلهم بأن الإدراكات المتعلقة بهذه الأشياء زائدة على العلم بها
بالتفرقة الضرورية ، ويكونها كمالاً له سبحانه ؛ إذ تجب له كل صفة كمال ، وبعضهم -
ونُسبوا للتحقيق كذلك - توقفوا في إطلاقها ، منهم المقترح وابن التلمساني ؛ وذلك
لتعارض الأدلة .

ومن هنا يتبين ضعف المسلك العقلي في إثبات صفتي السمع والبصر ، وترجيح الدليل
الشرعي النقلي في إثباتهما ، وسبأتي شيء من تفصيل ذلك في صفة الكلام .

بالضرب ناقصٌ ، والعَيْنُ الذي لا يتلذذُ بالجماع ناقصٌ ، وكذا فسادُ الشهوة نقصانٌ ، فينبغي أن تثبت في حقِّه شهوة ؟

قلنا : هذه الأمور تدلُّ على الحدوث ، وهي في أنفسها إذا بحث عنها نقصاناتٌ ، ومُخْرِجَةٌ إلى أمور توجبُ الحدوثَ ؛ فالألمُ نقصانٌ ، ثم هو محوَجٌ إلى سبب هو ضربٌ ، والضربُ مماسَّةٌ تجري بين الأجسام ، واللذةُ ترجع إلى زوال الألم إذا حققت ، أو ترجعُ إلى دَرْكِ ما هو محتاجٌ إليه ومشتاقٌ إليه ، والشوقُ والحاجة نقصانٌ.. فالموقوفُ على النقصانِ نقصانٌ ، ومعنى الشهوة : طلبُ الشيء الملائم ، ولا طلبٌ إلا عندَ فقدِ المطلوب ، ولا لذةٌ إلا عند نيل ما ليس بموجود ، وكلُّ ما هو ممكنٌ وجودُهُ لله تعالى فهو موجودٌ ، فليس يفوته شيءٌ حتى يكونَ بطلبه مستهياً وينيله ملتذّاً ، فلم تُتصوَّرْ هذه الأمور في حقِّه .

وإذا قيل : إنَّ فقدَ التألم والإحساس بالضرب نقصانٌ في حقِّ الخدير ، وإنَّ إدراكه كمالاً ، وإنَّ سقوطَ الشهوة من معدته نقصانٌ ، وثبوتها كمالٌ^(١).. أريد به : أنَّه كمالٌ بالإضافة إلى ضده الذي هو مهلكٌ في حقِّه ، فصارَ كمالاً بالإضافة إلى الهلاك ؛ لأنَّ النقصانَ خيرٌ من الهلاك ، فهو إذن ليس كمالاً في ذاته ، بخلاف العلم وهذه الإدراكات ، فافهم ذلك^(٢) .

* * *

(١) في (أ) و (ب) و (د) و (و) : (وإن سقطت الشهوة من معدته كمال) .

(٢) قال القاضي الباقلاني : (إن أراد السائل بوصفه بالشهوة إرادته لأفعاله .. فذلك صحيح من طريق المعنى ، غير أنه أخطأ وخالف الأمة في وصف القديم بالشهوة ؛ إذ لم يرد بذلك كتاب ولا سنة ؛ لأن أسماءه تعالى لا تثبت قياساً) . الإنصاف (ص ٤١) .

القصة التالية الكلام

ندعي : أن صانعَ العالم متكلمٌ كما أجمع عليه المسلمون^(١) .

كون الخلق مرددين
تحت الأمر والنهي
مسلك ضعيف في
إثبات الكلام

واعلم : أن مَنْ أرادَ إثباتَ الكلام بأن العقلَ يقضي بجواز كونِ الخلق مرددين تحت الأمر والنهي ، وكلُّ صفة جائزة من المخلوقات تستندُ إلى صفة واجبة من الخالق . فهو في شطط^(٢) ؛ إذ يقال له : إن أردتَ جوازَ كونهم

(١) أي : في إثبات صفة مستقلة عن العلم والإرادة والحياة ، لا في كون صفة الكلام مثبتة بالإجماع ، بل هي ثابتة بالخبر المتواتر من الصادق ، وبالدليل العقلي لمن اعتقده ، فالإجماع متوجه في إثباتها كصفة مغايرة غير مستندة لما سواها ؛ كاستناد السمع والبصر للعلم مثلاً عند القائلين به . ويتأكد للقارئ ذلك عندما يقرأ بعد أسطر قول المؤلف رحمه الله : (ومن أراد إثبات الكلام بالإجماع أو بقول الرسول . . فقد سام نفسه خطة خسف) .

(٢) هذا المسلك الاستدلالي لإثبات صفة الكلام له سبحانه هو الذي أورده إمام الحرمين الجويني في « العقيدة النظامية في الأركان الإسلامية » (ص ٢٥-٢٦) ، وفيها يقول : (مما يجب لله تعالى : الاتصاف بالكلام ، وقد تقطعت المهرة في إثبات العلم بوجود وصف الباري سبحانه بالكلام ، وهو خارج عن القاعدة التي هي مستند هذه العقيدة ، فنقول : كما نعلم بمقولنا أن تردد الخلق على صنوف التغاير من الجائزات . . فكذلك تصرفهم تحت أمر مطاع ونهي متبع ليس من المستحيلات ، وإذا قطع بجواز ذلك ، كما قضى بجواز جريان الخلائق على اختلاف الأحوال والطرائق ؛ فكل جائز من صفات الخلق يستدل إلى صفة واجبة للخالق ؛ فيجب جواز انسلابهم في الأوامر والزواجر اتصاف ربهم بالأمر والنهي والوعد والوعيد ، وهو الملك حقاً ، ولا يتم وصف الملك دون الاتصاف بالاعتدال على تغيير الخلق قهراً ، وإمكان توجيه الأمر والنهي عليهم تعبدًا وتكليفًا . . فتقرر بذلك وجوب كونه تعالى وتقديس متكلماً) . وهو في « الإرشاد » لم يذكر هذا المسلك ، وكون « النظامية » متأخرة عن « الإرشاد » على رأي يراه بعضُ الباحثين ، وإيراده فيها ما ليس فيه . . فإن هذا لا يعني - كما فهموا - كون الإمام قد تراجع عما في « الإرشاد » ، بل ما في « الإرشاد » و « النظامية » متناغم لا يخالف بعضه بعضاً على التحقيق ، ومصدر الشبهة أمرٌ خفي عنهم ، وهذا عائد لاختلاف غرض التأليف من ناحية ؛ كما نجد الغزالي في « التهافت » غيره في « الاقتصاد » و « إلجام العوام » ، ومن ناحية أخرى هو ترجيح

مأمورين من جهة الخلق الذين يتصور منهم الكلام.. فمسلّم ، وإن أردت جوازهُ على العموم من الخلق والخالق.. فقد أخذت محلّ النزاع مسلماً في نفس الدليل وهو غير مسلم^(١) .

ومن أراد إثبات الكلام بالإجماع ، أو بقول الرسول.. فقد ساء نفسه خطة خسيف ؛ لأن الإجماع يستند إلى قول الرسول^(٢) .

إثبات الكلام
بالإجماع وقول
الرسول ملك
ضعيف كذلك

ومن أنكر كون الباري تعالى متكلماً.. فبالضرورة ينكر تصوّر الرسول ؛ إذ معنى الرسول : المبلغ للكلام المرسل ؛ فإن لم يكن الكلام متصوراً في حق من ادّعى أنه مرسل.. كيف يتصور الرسول ؟!

ومن قال : أنا رسول الأرض أو رسول الجبل إليكم.. فلا يصغى إليه ؛ لاعتقادنا استحالة الكلام والرسالة من الجبل والأرض ، والله المثل الأعلى ؛ ولكن من اعتقد استحالة الكلام في حق الله تعالى.. استحالة منه أن يصدق بالرسول ؛ إذ المكذب بالكلام لا بدّ أن يكذب بتبليغ الكلام ؛ والرسالة عبارة عن تبليغ الكلام ، والرسول عبارة عن المبلغ ، فلعلّ الأقوم منهج ثالث ؛ وهو الذي سلكتاه في إثبات السمع والبصر في أن الكلام للحجّي ؛ إما أن يقال : إنه كمال ، أو يقال : هو نقص ، أو يقال : لا هو نقص ولا هو كمال ، وباطل أن يقال : إنه نقص ، أو لا هو نقص ولا هو كمال.. فثبت

المنهج المختار
لإثبات صفة الكلام

لمسلك استدلال ، أو اختصار ، أو تفصيل ، أو ميل لجانب دون غيره ، فميله في « النظامية » مثلاً لترجيح التفويض على التأويل وتقديمه عليه - وهذا ما ندين الله سبحانه به - لا يعني نفي التأويل ، بل هو قائل به في كليهما ، مرجح للأول على الآخر . وقول المؤلف : (فهو في شطط) تبين بُعد هذا المسلك الاستدلالي ، فهو من الشطوط بمعنى البعد ، لا بمعنى الجور كما في قولهم : أشط في القضية ؛ أي : جار فيها . (١) وبذلك تكون قد وقعت في الدور ، وهو باطل ، ووجهه : في كون المقدمة الصغرى والنتيجة واحد ، فكون الخلق مرددين تحت أمر ونهي أن الله أمرنا به ؛ أي : متكلم ، وهو المراد إثباته !

(٢) فإن كان لا بدّ لكل إجماع من مستند.. فمستند هذا الإجماع لمن قال به هو قول الرسول من مثل ومتقول ، والمستند أعلى من الإجماع هنا من جهة ، فصار الإجماع تحصيل حاصل .

بالضرورة أنه كمالٌ ، وكلُّ كمالٍ وُجِدَ للمخلوق فهو واجبُ الوجود للخالق بطريق الأولى كما سبق^(١) .

تحريجة : إثبات
الكلام بهذا المسلك
الابودي لكون
القديم محلاً
للحوادث ؟

فإن قيل : الكلام الذي جعلتموه منشأً نظرکم هو كلامُ الخلق ، وذلك إما أن يراد به الأصوات والحروف ، أو يراد به القدرة على إيجاد الأصوات والحروف في نفس القادر ، أو يراد به معنى ثالث سواهما .

فإن أريد به الأصوات والحروف . . فهي حوادث ، ومن الحوادث ما هي كمالاتٌ في حقنا ولكن لا يتصور قيامها في ذات الله تعالى ، وإن قام بغيره . . لم يكن هو متكلماً به ، بل كان المتكلم المحل الذي قام به ، وإن أريد به القدرة على خلق الأصوات . . فهو كمالٌ ، ولكن المتكلم ليس متكلماً باعتبار قدرته على خلق الأصوات فقط ، بل باعتبار خلقه للكلام في نفسه ، والله تعالى قادرٌ على خلق الأصوات ، فله كمال القدرة ، ولكن لا يكون متكلماً به إلا إذا خلق الصوت في نفسه ، وهو محالٌ ؛ إذ يصيرُ به محلاً للحوادث ، فاستحال أن يكون متكلماً ، وإن أريد بالكلام أمرٌ ثالث . . فليس بمفهوم ، وإثبات ما لا يفهم محالٌ .

للكلام اعتباران في
اللغة : صوتي ونفسي

قلنا : هذا التقسيمُ صحيحٌ ، والسؤال في جميع أقسامه معترفٌ به إلا في إنكار القسم الثالث ، فإننا معترفون باستحالة قيام الأصوات بذاته ، وباستحالة كونه متكلماً بهذا الاعتبار ، ولكننا نقول : الإنسان يُسمى متكلماً باعتبارين : أحدهما بالصوت والحرف ، والآخرُ بكلام النفس الذي ليس بصوت ولا حرف ، وذلك كمالٌ ، وهو في حق الله تعالى غيرُ محال ولا هو دالٌّ على الحدوث ، ونحن لا نثبت في حق الله تعالى إلا كلام النفس ، وكلام النفس لا سبيلَ إلى إنكاره في حق الإنسان زائداً على القدرة والصوت ، حتى يقول الإنسان : زوّرتُ البارحة كلاماً في نفسي ، ويقال :

(١) انظر (ص ١٧٧) ، وهذا المسلك الذي ذكره الإمام هنا هو العام عند المتكلمين ، وقد ذكره في « قواعد العقائد » وغيرها ، وذكره إمام الحرمين في « الإرشاد » (ص ٩٩) .

في نفس فلانٍ كلامٌ وهو يريدُ أن ينطقَ به^(١) ، ويقول الشاعرُ : [من الكامل]
 لَا يُعْجِبُكَ مِنْ أَيْبَرِ خَطِّهِ حَتَّى يَكُونَ مَعَ الْكَلَامِ أَصِيلاً
 إِنَّ الْكَلَامَ لَفِي الْفُؤَادِ وَإِنَّمَا جُعِلَ اللِّسَانُ عَلَى الْفُؤَادِ دَلِيلًا^(٢)
 وما ينطقُ به الشعراءُ يدلُّ على أنه من الجلياتِ التي يشتركُ كافةُ الخلقِ في
 دركها ، فكيف ينكر ؟

فإن قيل : كلامُ النفس بهذا التأويلِ معترفٌ به ، ولكنه ليس خارجاً عن
 العلوم والإرادات ، وليس جنساً برأسه البتة ، ولكن ما يسميه الناسُ كلامَ
 النفس وحديثَ النفس هو العلمُ بنظم الألفاظ والعبارات وتأليف المعاني
 المعلومة على وجهٍ مخصوص ، فليس في القلبِ إلا معاني معلومة وهي
 العلوم ، والألفاظُ مسموعة هي معلومة بالسمع ، وهو أيضاً علم معلومهُ
 اللفظُ ، وينضافُ إليه تأليفُ المعاني والألفاظ على ترتيبٍ ، وذلك فعلٌ
 يسمى فكراً ، وتُسمى القدرةُ التي عنها يصدرُ الفعلُ قوةً مفكرةً ، فإن أثبتُّم في

تحريجة: ولم لا
 يكون الكلام النفسي
 عائداً لصفة العلم أو
 الإرادة أو القدرة؟

(١) الكلام النفسي مدرك بالضرورة ، ووروده في كلامهم مسموع ، وفي معنى ما ذكر المؤلف
 رحمه الله تعالى روى البخاري (٦٨٣٠) حديثاً طويلاً فيه قول سيدنا عمر رضي الله عنه :
 (فلما سكت . . أردت أن أتكلم وكنت زوّرت مقالة أعجبتني) فسئى ما أراد كلامهُ
 مقالةً ؛ أي : كلاماً ، ولم يتكلم به بعدُ ، ويقال : يَبْتَ في نفسه كلاماً ، فالمعنى لا يمكن
 جحدله .

(٢) نُسب البيتان للأختل ، ولا معوّل على هذه النسبة ؛ لأنها في غير موضعها ، وممن
 نسبهما له ابن هشام رحمه الله في « شذور الذهب » (ص ١٨٨) وهو يؤكد الكلام
 النفسي ، وهما بلفظ : (لا يعجبك من خطيب خطبة) وهو المشهور ، وعلى أيّ
 فالشاهد في البيت الثاني ، ولعل أقدم من ذكرهما هو الجاحظ المعتزلي الذي أنكر الكلام
 النفسي والبيت حجة عليه ، وبرواية : (إن الكلام من الفؤاد . .) لا برواية : (إن البيان
 لفِي الفؤاد . .) ونسبهما جازماً أبو البيان نبأ بن محمد كما في « ذيل المرأة »
 (١٨٩ / ٣) لابن صمصام الرقاش وخطأ نسبتهما للأختل .

وإنما طوّل الكلام هنا لوجود من جمع بحطّ الشهادة بيت شاعر نصراني في هذا
 المقام ، وهذا جهل عجيب ، ونحن بالضرورة المدركة ، ويمثل قوله سبحانه : ﴿ وَيَقُولُونَ
 فِي أَنْفُسِهِمْ ﴾ ، وقوله صلى الله عليه وسلم : « ما قاله بلغتي عنكم وجدتموها في أنفسكم »
 في غنية عن البيت ونسبته ، وانظر « المصباح المنير » (ك ل م) ، وسيأتي المؤلف على
 المراد من الكلام النفسي قريباً .

النفس شيئاً سوى نفس الفكر الذي هو ترتيب الألفاظ والمعاني وتأليفها ،
وسوى القوة المفكرة التي هي قدرةٌ عليها ، وسوى العلم بالمعاني ومفترقيها
ومجموعها ، وسوى العلم بالألفاظ المرتبة من الحروف ومفترقيها
ومجموعها . . فقد أثبت أمرًا منكراً لا نعرفه .

وإيضاحه : أن الكلام إما أمرٌ ، أو نهْيٌ ، أو خبرٌ ، أو استخبارٌ .

أما الخبر : فلفظٌ يدلُّ على علم في نفس المخبر ، فمن عِلِمَ الشيءَ
وعرفَ اللفظَ الموضوعَ للدلالة على ذلك الشيء كالضرب مثلاً ؛ فإنه معنى
معلومٌ يدرك بالحسِّ ، ولفظُ الضرب الذي هو مؤلَّفٌ من (الضاد والراء
والباء) الذي وضعته العربُ للدلالة على المعنى المحسوسِ وهي معرفة
أخرى ، وكان له قدرةٌ على اكتساب هذه الأصوات بلسانه ، وكان له إرادةٌ
للدلالة وإرادةٌ لاكتساب اللفظ . . تَمَّ منه قوله : (ضرب) ولم يفتقر إلى أمر
زائد على هذه الأمور ، فكلُّ أمرٍ قدرتموه سوى هذا فتحن نقدرُ نفيهُ ، ويتم
مع ذلك قوله : (ضرب) ويكون خبراً وكلاماً .

وأما الاستخبارُ : فهو دلالةٌ على أنَّ في النفس طلبَ معرفةٍ .

وأما الأمرُ : فهو دلالةٌ على أنَّ في نفس الأمرِ طلبُ فعلٍ المأمور .

وعلى هذا يقاسُ النهي وسائر الأقسام من الكلام ، ولا يعقل أمرٌ خارجٌ
عن هذا ، وهذه الجملةُ ببعضها محالٌ عليه كالأصوات ، وبعضُها موجودةٌ
كالإرادة والعلم والقدرة ، وأما ما عدا هذا . . فغيرُ مفهومٍ ؟^(١)

(١) قال شيخ معتزلة عصره عبد الجبار : (كلام الله عز وجل من جنس الكلام المعقول في
الشاهد ، وهو حروف منظومة وأصوات مقطعة ، وهو عرض يخلقه الله سبحانه في
الاجسام على وجه يسمع ويفهم معناه ، ويؤدي الملك ذلك إلى الأنبياء عليهم السلام
بحسب ما يأمر به عز وجل ويعلمه صلاحاً ، وتشتمل على الأمر والنهي والخبر وسائر
الأقسام ككلام العباد .

ولا يصح عندهم إثبات كلام قديم مخالف لهذا المعقول أيضاً على ما يقوله بعضهم من أن
الكلام قائم بنفسه . « المغني » (٣ / ٧) .

والجواب : أنَّ الكلامَ الذي نريدُه معنىً زائداً على هذه الجملة ، ولذكْرُه في قسم واحد من أقسام الكلام وهو الأمرُ حتى لا نطوّل الكلامَ فنقول :

قولُ السيد لغلّامه : (قم) لفظٌ يدلُّ على معنى ، والمعنى المدلولُ عليه في نفسه هو كلامٌ ، وليس ذلك شيئاً مما ذكرتموه ، ولا حاجةً إلى الإطناب في التقسيمات ، وإنما يُتوهّمُ رُدُّه إما إلى إرادة المأمور ، أو إلى إرادة الدلالة ، ومحالٌّ أن يقال : هو إرادة الدلالة ؛ لأنَّ الدلالةَ تستدعي مدلولاً ، والمدلولُ غيرُ الدليل وغيرُ إرادة الدلالة ، ومحالٌّ أن يقال : إنه إرادة المأمور ؛ لأنه قد يأمرُ وهو لا يريدُ الامتثال بل يكرهه ؛ كالذي يعتذرُ عند السلطان الهامُّ بقتله توبيخاً له على ضربٍ غلامه بأنه إنما ضربهُ لعصيانه ، وآتيه : أنه يأمرُه^(١) بين يدي الملك فيعصيه ، فإذا أرادَ الاحتجاجَ به وقال للغلام بين يدي الملك : (قم ؛ فإني عازمٌ عليك بأمرٍ جزمٍ لا عذرَ لك فيه ولا تأويلَ أن تقوم) . . فهو في هذا الوقتِ آمرٌ بالقيام قطعاً وغيرُ مرید للقيام قطعاً ، فالطلبُ الذي قامَ بنفسه الذي دلَّ لفظُ الأمرِ عليه . . هو الكلامُ ، وهو غيرُ إرادة القيام ، وهذا واضحٌ عند المنصف .

مثال يوضح الفرق
بين الكلام النفسي
والعلم

فإن قيل : هذا الشخصُ ليس بأمرٍ على الحقيقة ، ولكنه موهّمٌ أنه آمرٌ ؟ قلنا : هذا باطلٌ من وجهين :

تعريضة : مثلكم
ليس الأمرُ فيه أمراً
على الحقيقة

أحدهما : أنه لو لم يكن أمراً . . لما تمهّدَ عذرُهُ عند الملك ، ولقيل له : أنت في هذا الوقت لا تتصوّرُ منك الأمر ؛ لأن الأمر هو طلبُ الامتثال ، ويستحيل أن تريدَ الآن الامتثال وهو سببُ هلاكك ، فكيف تطمعُ في أن تحتنجَ بمعصيته لأمرٍ وأنت عاجزٌ عن أمره ؛ إذ أنت عاجزٌ عن إرادة ما فيه هلاكك ، وفي امتثاله هلاكك ؟!

ولا شكَّ في أنه قادرٌ على الاحتجاج ، وأن حجته قائمة وممهّدة لعذره ، وحجته معصية الأمر ؛ فلولا تصوّرُ الأمرِ مع تحقّق كراهية الامتثال . . لما

(١) أي : يأمر الغلام المضروب من قبله .

تصوّر احتجاجُ السيد بذلك البتّة ، وهذا قاطعٌ في نفسه لمن تأمّله .

الثاني : هو أن هذا الرجل لو حكى الواقعة للمفتين ، وحلف بالطلاق الثلاث : إني أمرت العبد بالقيام بين يدي الملك بعد جريان عتاب الملك فعصى . . لأفتى كلُّ مسلم بأن طلاقه غيرُ واقع ، وليس للمفتي أن يقول : أنا أعلم أنه يستحيل أن تريد في مثل هذا الوقت امتثال الغلام وهو سبُّ هلاكك ، والأمر هو إرادة الامتثال ، فإذا ما أمرت ، هذا لو قاله المفتي . . فهو باطل بالاتفاق .

المدلول غير الدلالة
وغير المأمور به ،
وهو الكلام

فقد انكشف الغطاء ، ولاح وجود معنى هو مدلول اللفظ زائد على ما عدّوه من المعاني ، ونحن نسمي ذلك كلاماً ، وهو جنسٌ مخالفٌ للعلوم والإرادات والاعتقادات ، وذلك لا يستحيل ثبوته لله تعالى ، بل يجب ثبوته ؛ فإنه نوعٌ كمال ، فإذا هو المعنى بالكلام القديم .

وأما الحروف : فهي حادثة ، وهي دلالاتٌ على الكلام ، والدليل غير المدلول ، ولا يتصفُ بصفة المدلول ، وإن كانت دلالةً ذاتيةً كالعالم ؛ فإنه حادثٌ ويدلُّ على صانع قديم ، فمن أين يبعد أن تدلَّ حروفٌ حادثة على صفة قديمة مع أن هذه دلالةً بالاصطلاح ؟!

ثبته نرد على هذه
الصفة يجب دفعها

ولما كان كلامُ النفس دقيقاً زلَّ عن ذهن أكثر الضعفاء ، فلم يُثبتوا إلا حروفاً وأصواتاً . . توجّه لهم على هذا المذهب أسئلةٌ واستبعاذاتٌ نشيرُ إلى بعضها ليُستدلَّ بها على طريق الدفع في غيرها :

الأول :

نحرية: كيف سمع
موسى عليه السلام
كلامه سبحانه وهو
ليس بحرف ولا
صوت ؟

قولُ القائل : كيف سمعَ موسى عليه السلام كلامَ الله تعالى ؟ أسمع صوتاً وحرفاً ؟ فإن قلتَ ذلك . . فإذا لم يسمعَ كلامَ الله تعالى ، فإنَّ كلامَ الله تعالى ليس بحروف ، وإن لم يسمعَ حرفاً ولا صوتاً . . فكيف يسمعُ ما ليس بحرف ولا صوت ؟

قلنا : سمعَ كلامَ الله تعالى ، وهو صفةٌ قديمة قائمة بذات الله تعالى ،

ليس بحرف ولا صوت ، فقولكم : كيف سمعَ كلامَ الله تعالى . . كلامَ مَنْ لا يفهمُ المطلوبَ من سؤال (كيف) ، فإنه ماذا يطلب به ، وبماذا يمكنُ جوابه ؟ فليُفهم ذلك حتى يُعرف استحالة السؤال .

فتقول : السمعُ نوعُ إدراك ، فقولُ القائل : كيف سمع . . كقول القائل : كيف أدركت بحاسة الذوق حلاوة السكر ؟ وهذا السؤال لا سبيلَ إلى شفاؤه إلا بوجهين :

أحدهما : أن نسلّم سكرأ إلى هذا السائل حتى يدركَ طعمه وحلاوته ، فتقول : أدركته أنا كما أدركته أنت الآن ، وهذا هو الجوابُ الشافي والتعريفُ التام .

والثاني : أن يتعدّرَ ذلك ؛ إما لفقد السكر ، أو لعدم الذوق في السائل للسكر ، فتقولُ : أدركتُ طعمه كما أدركتَ أنت حلاوة العسل ، فيكون هذا جواباً صواباً من وجه وخطأً من وجه ؛ أما وجه كونه صواباً : فإنه تعريفٌ بشيء يشبه المسؤولَ عنه من وجه وإن كان لا يشبهه من كلِّ الوجوه ؛ فإنَّ طعمَ العسل يخالفُ طعمَ السكر وإن قارَبَهُ من بعض الوجوه وهو أصلُ الحلاوة ، وهذا غايةُ الممكن ، فإن لم يكن السائل قد ذاق حلاوة شيء أصلاً . . تعدّرَ جوابه وتفهمهُ ما سألَ عنه ، وكان كالعَيْنِ يسألُ عن لذة الجماع وقطُّ ما أدركه ؛ فيمتنعُ تفهمه الحالة التي يدركها المجامعُ إلا أن يشبههُ بلذةِ الأكل ، فيكونُ خطأً من وجه ؛ إذ لذةُ الجماع والحالة التي يدركها المجامعُ لا تساوي الحالة التي يدركها الأكلُ إلا من حيثُ إنَّ عمومَ اسم اللذة قد يشملها ، فإن لم يكن قد التذُّ بشيء قطُّ ؟ . . تعدّرَ أصلُ الجواب .

وكذلك من قال : كيف يُسمعُ كلامُ الله تعالى . . فلا يمكن شفاؤه من السؤال إلا بأن نُسمعه كلامَ الله تعالى القديم ، وهو متعدّرٌ ؛ فإن ذلك من خصائص الكليم عليه السلام ، فنحن لا نقدرُ على إسماعِهِ ، أو نُشَبِّه ذلك

بشيء من مسموعاته ، وليس في مسموعاته ما يشبه كلام الله تعالى ؛ فإنَّ كلَّ مسموعاته التي أَلْفَهَا أصواتٌ ، والأصواتُ لا تشبه ما ليس بأصوات ، فيتعذَّرُ تفهيمُهُ ، بل الأصمُّ لو سألَ وقال : كيف تسمعون أنتم الأصواتَ وهو ما سمعَ صوتاً قطُّ؟ .. لم نقدِّرْ على جوابه ؛ فإنَّا إن قلنا : كما تدركُ أنت المبصراتِ ، فهو إدراكٌ في الأذن كإدراكِ البصر في العين .. كان هذا خطأ ؛ فإنَّ إدراكَ الأصوات لا يشبه إبصارَ الألوان ؛ فدلَّ أنَّ هذا السؤالَ محالٌّ ، بل لو قالَ القائلُ : كيف يُرى ربُّ الأرباب في الآخرة .. كان جوابُهُ محالاً ؛ لأنه يسألُ عن كيفية ما لا كيفية له ؛ إذ معنى قول القائل : كيف هو ؛ أي : مثلُ أيِّ شيء هو مما عرفناه ؟ فإنَّ كان ما يسألُ عنه غيرَ مماثلٍ لشيء مما عرفه .. كان الجوابُ محالاً ، ولم يدلَّ ذلك على عدم ذات الله تعالى ، فكذلك تعذَّرُ هذا لا يدلُّ على عدم كلام الله تعالى ، بل ينبغي أن يعتقَدَ أنَّ كلامَهُ صفةٌ قديمة ليس كمثليها شيء ؛ كما أن ذاته ذاتٌ قديمة ليس كمثليها شيء ، وكما تُرى ذاته رؤيةٌ تخالفُ رؤيةَ الأجسام والأعراض ولا تشبهُها .. فيُسمَعُ كلامُهُ تعالى سماعاً يخالفُ الحروفَ والأصوات ولا يشبهُها .

الاستبعاد الثاني :

أن يقالَ : كلامُ الله تعالى حالٌّ في المصاحف أم لا ؟ فإنَّ كان حالاً .. فكيف حلَّ القديمُ في المحدث ؟ فإن قلتم : لا .. فهو بخلاف الإجماع ؛ إذ احترامُ المصحف مجمعٌ عليه ؛ حتى حرمَ على المحدثِ مسُّهُ ، وليس ذلك إلا لأنَّ فيه كلامَ الله تعالى ؟

فنقول : كلامُ الله تعالى مكتوبٌ في المصاحف محفوظٌ في القلوب مقروءٌ بالأسنة ، وأما الكاغدُ والجبرُّ والكتابةُ والحروفُ والأصواتُ كُلُّها حادثٌ ؛ لأنها أجسامٌ وأعراضٌ في أجسام ، وكلُّ ذلك حادثٌ ، وإذا قلنا : إنه مكتوبٌ في المصحف ؛ أعني : صفةَ القديمِ سبحانه .. لم يلزم أن يكون القديمُ في المصحف ، كما أنَّنا إذا قلنا : النارُ مكتوبةٌ في الكتاب .. لم يلزم

السؤال فاسد من
أصله ؛ لأنه سؤال عن
كيفية ولا كيفية له
سبحانه

نحريجة : كيف حلَّ
القديم في المصاحف
الحادثة ؟

هذا السؤال وارء مشن
لم يفهم الفرق بين
الدلالة والمدلول

منه أن تكون ذات النار حالةً فيه ؛ إذ لو حُلَّت فيه . . لاحترق المصحفُ ،
ومن تكلمَ بالنار فلو كانت ذات النار حالةً بلسانه . . لاحترق لسانه ، فالنارُ
جسمٌ حارٌّ ، وعليه دلالة هي الأصواتُ المقطَّعةُ تقطيعاً يحصلُ منه : (النون
والألف والراء) فالحارُّ المحرقُ ذاتُ المدلول لا نفسُ الدلالة ، فكذلك
الكلامُ القديم القائم بذات الله تعالى هو المدلول لا ذاتُ الدليل ، والحروفُ
أدلةٌ ، وللأدلة حُرمةٌ إذا جعلَ الشرعُ لها حُرمةً ؛ فلذلك وجبَ احترامُ
المصحفِ ؛ لأنَّ ما فيه دلالةٌ على صفة الله تعالى .

الاستبعاد الثالث :

قولهم : إنَّ القرآنَ كلامُ الله تعالى أم لا ؟ فإن قلتم : لا . . فقد خرجتمُ
عن الإجماع ، وإن قلتم : نعم . . فما هو سوى الحروفِ والأصوات ،
ومعلومٌ أن قراءةَ القارئ هي الحرفُ والصوت ؟
فنقول : ههنا ثلاثة ألفاظ : قراءةٌ ، ومقروءٌ ، وقرآنٌ .

وكيف التوفيق بين
كون القرآن كلام الله
تعالى وهو صوت
وحرف ؟

أما المقروء : فهو كلام الله تعالى ؛ أعني : صفتهُ القديمة القائمة بذاته .
وأما القراءة : فهي في اللسان عبارةٌ عن فعلِ القارئ الذي ابتدأه بعد أن
كان تاركاً له ، ولا معنىً للحدث إلا أنه ابتدئَ بعد أن لم يكنْ ، فإن كان
الخصمُ لا يفهم هذا من الحادث . . فلتتركْ لفظَ الحادث والمخلوق ، ولكن
نقول : القراءةُ فعلٌ ابتدأه القارئُ بعد أن لم يكنْ يفعلُهُ وهو محسوسٌ .

وأما القرآن : فقد يطلقُ ويرادُ به المقروءُ ، فإن أريدَ به ذلك . . فهو قديمٌ
غيرُ مخلوق ، وهو الذي أراده السلف بقولهم : القرآنُ : كلامُ الله تعالى غيرُ
مخلوق^(١) ؛ أي : المقروء باللسنة . وإن أريدَ به القراءةُ التي هي فعل
القارئ . . ففعلُ القارئ لا يسبقُ وجودَ القارئ ، وما لا يسبقُ وجود
الحادث . . فهو حادثٌ .

(١) وهي كلمة منقولة عن كثرة كاثرة من السلف الصالح رضي الله تعالى عنهم ، من صحابة
وتابعين ، ذكر طرفاً يسيراً منها الإمام السيوطي في « الدر المشور » (٧ / ٢٢٣) .

وعلى الجملة : من يقول : ما أحدثه باختياري من الصوت وتقطيعه
وكنت ساكناً عنه قبله فهو قديم . . فلا ينبغي أن يخاطب ويكلم ، بل ينبغي أن
يعلم المسكين أنه ليس يدري ما يقوله ، فلا هو يفهم معنى الحرف ، ولا هو
يعلم معنى الحادث ، ولو علمهما . . لعلم أنه في نفسه إذا كان مخلوقاً .
كان ما يصدر عنه مخلوقاً ، وعلم أن القديم لا ينتقل إلى ذات حادثة .

فلترك التطويل في الجليات ؛ فإن قول القائل : (باسم الله) إن لم تكن
السين فيه بعد الباء . . لم يكن قرآناً ، بل كان خطأ ، وإذا كان بعد غيره
ومتأخراً عنه . . فكيف يكون قديماً ؟ ونحن نريد بالقديم : ما لا يتأخر عن
غيره أصلاً^(١) .

الاستبعاد الرابع :

قولهم : أجمعت الأمة على أن القرآن معجزة الرسول صلى الله عليه
وسلم ، وأنه كلام الله تعالى ، وأنه سور وآيات ولها مقاطع ومفاتيح ، وكيف

نحريجة : المعجزة
فعلٌ حادث يجري
على يد مدعي النبوة ،
والقرآن معجزة بلا
شك ؛ فكيف صار
القديم معجزة ؟

(١) قال الإمام السنوسي في « أم البراهين » : (وكنت هذه الصفة وسائر صفاته تعالى محبوب
عن العقل كذاته جل وعز ، فليس لأحد أن يخوض في الكنه بعد معرفة ما يجب لذاته تعالى
ولصفاته) « حاشية الدسوقي على أم البراهين » (ص ١١٤) .

وبهذا يرد الإمام الغزالي على الحشوية والمجسمة ومشبهة الحنابلة ، ومشبهة الحنابلة في
هذا المقام هم أشهر من يُرد عليهم ؛ فإنهم صرحوا مكابرين بقدّم الحرف والصوت ،
ونسب لبعضهم ما هو أشد من ذلك ؛ كقوله بقدّم الحبر والكاغد ، وبعض الحنابلة حاول
نفي هذه القالات عنهم مبرئاً ساحتهم ، وهو عمل مبرور ، ولكن لا مناص من نسبة
الأقوال إلى مشبهتهم ، وكفينا إمام من أئمة الحنابلة المحققين هو ابن الجوزي رحمه الله
تعالى قد ألف كتاباً لتبيرة الإمام أحمد ابن حنبل من كثير من أقوال أتباعه ؛ كابن خزيمة
وأبي يعلى وابن الزاغوني وغيرهم ممن يحتج الكثيرون اليوم بأقوالهم على أنهم أئمة
الحنابلة ، وهم في هذا الباب لا يؤخذ برأيهم ، وسماه : « دفع شبهة التشبيه » ، وفيه
يتجلى توافق أقوال محققي الحنابلة بما عليه جماهير أهل السنة والجماعة من الأشاعرة
والماتريدية .

وسيعرض المؤلف في لحاقه الرد على المعتزلة القائلين بخلاف قول الحشوية وأذئابهم ،
إذ قالوا بخلق القرآن ، ليبين أن كلا الفريقين كان بين إفراط وتفریط مغالياً ، والقول الحق
هو قول أهل السنة والجماعة : متكلم بكلام هو صفة له غير مخلوق وهو غير القراءة
الحادثة .

يكون للقديم مقاطع ومفاتيح ؟ وكيف ينقسم بالسور والآيات ؟ وكيف يكون القديم معجزة الرسول والمعجزة هي فعلٌ خارقٌ للعادة ، وكل فعلٍ فهو مخلوق ، فكيف يكون كلامُ الله تعالى قديماً^(١) ؟

قلنا : أتتكرون أن لفظ القرآن مشتركٌ بين القراءة والمقروء أم لا ؟ فإن اعترفتم به . . فكلُّ ما أورده المسلمون من وصف القرآن بما هو قديم كقولهم : القرآن كلامُ الله تعالى غيرُ مخلوق . . أرادوا به المقروء ، وكلُّ ما وصفوه به مما لا يحتمله القديم ؛ ككونه سوراً وآياتٍ ولها مقاطع ومفاتيح . . أرادوا به العبارات الدالة على الصفة القديمة التي هي قرآن^(٢) ، وإذا صار الاسمُ مشتركاً . . امتنع التناقض ، فالإجماعُ منعقدٌ على أن لا قديم إلا الله تعالى ، والله تعالى يقول : ﴿ حَتَّىٰ عَادَ كَالْعُرْجُونِ الْقَدِيرِ ﴾ ولكن نقول : اسمُ القديم مشتركٌ بين معنيين ، فإذا ثبت من وجهٍ . . لم يستحل نفيه من وجه آخر ، فكذا اسمُ القرآن ، وهو جوابٌ عن كل ما يرددونه من الإطلاقات المتناقضة .

فإن أنكروا كونه مشتركاً . . فنعلم قطعاً إطلاقه لإرادة المقروء ، ودلَّ عليه كلامُ السلف أن القرآن كلامُ الله سبحانه غيرُ مخلوق مع العلم بأنهم وأصواتهم وقراءتهم وأفعالهم كلُّ ذلك مخلوق .

وأما إطلاقه لإرادة القراءة^(٣) . . فقد قال الشاعر :

ضَحَّوْا بِأَشْمَطَ عُنْوَانُ الْسُّجُودِ بِهِ يُقَطَّعُ الْكَلِيلُ تَسِيحاً وَقُرْآنَا^(٤)

(١) هذه التحريجة التي أوردها المؤلف بما يشبه الحجج هي قالة المعتزلة ومعتقدهم في كلام الله تعالى . انظر « المغني » (١٦ / ٨٤ ، ٩١) .

(٢) في غير (هـ) و (و) : (قراءة) بدل (قرآن) وهو المراد هنا .

(٣) أي : إطلاق لفظ القرآن بمعنى القراءة .

(٤) البيت لسيدنا حسان بن ثابت يرثي أمير المؤمنين عثمان بن عفان رضي الله عنهما ، انظر « ديوانه » (١ / ٩٦) ، وقيل لأوس بن مفرأ ، والبيت دائر في الفصح ، انظر « خزانة الأدب » (٩ / ٤١٨) ، والأشمط : من خالط سواد شعره البياض .

يعني : القراءة ، وقال رسول الله صلى الله عليه وسلم : « مَا أَذِنَ اللَّهُ لشيءٍ إِذْ نَبِيٌّ حَسَنِ الْتَرْتُّمِ بِالْقُرْآنِ »^(١) ، والترتُّم يكون بالقراءة ، وقال كافة السلف : القرآن كلام الله غير مخلوق^(٢) ، وقالوا : القرآن معجزة وهي فعل الله تعالى^(٣) ؛ إذ علموا أنَّ القديم لا يكون معجزاً ؛ فبان أنَّه اسمٌ مشترك ، ومن لم يفهم اشتراك اللفظ . . ظلَّ تناقضاً في هذه الإطلاقات .

الاستبعاد الخامس :

أن يقال : معلوم أنَّه لا مسموعَ الآن إلا الأصوات ، وكلام الله تعالى مسموعٌ الآن بالإجماع ، وبدليل قوله تعالى : ﴿وَإِنْ أَحَدٌ مِنَ الْمُشْرِكِينَ اسْتَجَارَكَ فَأَجِرْهُ حَتَّى يَسْمَعَ كَلِمَ اللَّهِ﴾ ؟

فنقول : إن كان الصوت المسموع للمشرك عند الإجارة هو كلام الله تعالى القديم القائم بذاته . . فأئى فضل لموسى عليه السلام في اختصاصه بكونه كليماً على المشركين وهم يسمعون كما سمع ؟ ! وهل يتصورُ عن هذا جوابٌ إلا أن يقال : مسموعُ موسى عليه السلام صفةٌ قديمةٌ قائمةٌ بالله تعالى ، ومسموعُ المشركِ أصواتٌ دالةٌ على تيك الصفةِ ، وتبيُّنٌ به على القطع الاشتراك :

إما في اسم الكلام ، وهو تسمية الدلالاتِ باسم المدلولات ؛ فإن الكلامَ

(١) أصله في « مسلم » (٧٩٢) ولفظه : « مَا أَذِنَ اللَّهُ لشيءٍ كَأَذْنِهِ لِنَبِيٍّ يَتَغَنَّى بِالْقُرْآنِ يَجْهَرُ بِهِ » وفي رواية « كَأَذْنِهِ » ، وباللفظ المثبت ذكره الإمام الشافعي في « الأم » (٥٢٠ / ٧) ، ورواه عبد الرزاق في « مصنفه » (٤٨٢ / ٢) ، وانظر « فتح الباري » (٧١ / ٩) .

(٢) انظر (ص ١٩٠) .

(٣) لم يستخدم الأوائل من السلف الصالح رضي الله عنهم لفظ (المعجزة) للقرآن الكريم ، بل ما هو في معناها ؛ كالأية ، قال تعالى على لسان سيدنا عيسى على نبينا وعليه الصلاة والسلام : ﴿ قَدْ جِئْتُكُمْ بِآيَاتٍ مِنْ رَبِّكُمْ أَتَى أَنْتُمْ لَكُمْ مِنَ الطِّينِ كَهَيْئَةِ الْغُلِيِّ قَاتِلُكُمْ فِيهِ فَيَكُونُ طِيناً يَأْذِنُ اللَّهُ ﴾ ، وانظر « مداخل إعجاز القرآن » للأستاذ محمود شاكر رحمه الله .

هو كلام النفس تحقيقاً ، ولكن الألفاظ لدلالاتها عليه أيضاً تسمى كلاماً كما تسمى علماً ؛ إذ يقال : سمعتُ علمَ فلانٍ ، وإنما تسمُّ كلامهُ الدالُّ على علمه .

وإما في اسم المسموع ؛ فإن المفهومَ المعلومَ بسماع غيره قد يسمى مسموعاً ؛ كما يقال : سمعتُ كلامَ الأمير على لسان رسوله ، ومعلومٌ أن كلامَ الأمير لا يقومُ بلسان رسوله ، بل المسموعُ كلامُ الرسول الدالُّ على كلام الأمير ، فهذا ما أردنا أن نذكره في إيضاح مذهب أهل السنة في كلام النفس المعدود من الغوامض^(١) ، وبقية أحكام الكلام نذكرها عند التعرُّض لأحكام الصفات من القسم الثاني إن شاء الله تعالى .

* * *

(١) ولا عجب في هذا التعبير ، فقد قال إمام الحرمين : (وقد تقطعت المهرة في إثبات العلم بوجود وصف الباري سبحانه بالكلام) « العقيدة النظامية » (ص ٢٥) ، حتى قال أهل هذا الفن : وإنما سمي علم الكلام بهذا الاسم لكثرة الأخذ والرد في هذه الصفة .

بقسم الثاني من هذا القطب في أحكام الصفات عامة، ما يشترك فيها أو يفتقر

وهي أربعة أحكام :

- الحكم الأول :

زيادة الصفات على
الذات دون مغايرة

أن الصفات السبعة التي دللنا عليها ليست هي الذات ، بل هي زائدة على الذات ، فصانع العالم عالمٌ بعلم ، حيٌّ بحياة ، قادرٌ بقدرة ، وهكذا في جميع الصفات .

إنكار المعتزلة
والفلاسفة زيادة
الصفات على الذات

وذهبت المعتزلة والفلاسفة إلى إنكار ذلك ، وقالوا : القديم ذاتٌ واحدة ، ولا يجوز إثبات ذواتٍ قديمة متعددة ، وإنما الدليل يدلُّ على كونه عالماً قادراً حياً ، لا على العلم والقدرة والحياة .

الإرادة والكلام
صفتان ثابتتان عند
المعتزلة بخلاف
الفلاسفة

ولنعين العلم من الصفات حتى لا نحتاج إلى تكرير جميع الصفات ؛ وزعموا أن العالمية حالٌ للذات وليست بصفة^(١) ، لكن المعتزلة ناقضوا في صفتين إذ قالوا : إنه مريدٌ بإرادة زائدة على الذات ، ومتكلمٌ بكلام زائد على

(١) كذا هي عادة المعتزلة في بيان هذه الصفات ، ينعونها بالحال ؛ فمثلاً يقول القاضي عبد الجبار : (اعلم : أن القديم جل وعز يوصف بأنه قادر ، والمراد بذلك أنه يختص بحال لكونه عليها يصح منه إيجاد الأفعال) . « المغني » (٢٠٤ / ٥) .
وقال : (يوصف سبحانه بأنه عالم ، والمراد به عند شيخنا أبي هاشم أنه مختص بحال لاختصاصه بها تتأني الأفعال المحكمة منه) . « المغني » (٢١٩ / ٥) .
وقال : (اعلم : أنه سبحانه يوصف بأنه سميع بصير ، ويراد بذلك أنه على حال لاختصاصه بها يدرك المسموع والمبصر إذا وجدا ، وقد بينا من قبل أنه لا يرجع بهذه الحال إلا إلى كونه حياً ، وأنه لا صفة للسميع بكونه سمياً زائدة على ذلك) . « المغني » (٢٤١ / ٥) .

الذات ، إلا أن الإرادة يخلقها في غير محل ، والكلام يخلقه في جسم جماد ويكون هو المتكلم به^(١) .

والفلاسفة طردوا قياسهم في الإرادة ، وأما الكلام . . فإنهم قالوا : إنه متكلم بمعنى أنه يخلق في ذات النبي سماع أصوات منظومة ؛ إما في النوم ، وإما في اليقظة ، ولا يكون لتلك الأصوات وجود من خارج البتة ، بل في سمع النبي ؛ كما يرى النائم أشخاصاً لا وجود لها ولكن تحدث صورها في دماغه ، وكذلك يسمع أصواتاً لا وجود لها ، حتى إن الحاضر عند النائم لا يسمع والنائم قد يسمع ويهولُهُ الصوتُ الهائل ويزعجهُ وينتبه خائفاً مذعوراً .

وزعموا أنَّ النبي إذا كان عالي الرتبة في النبوة . . ينتهي صفاء نفسه إلى أن يرى في اليقظة صوراً عجيبة ، ويسمع منها أصواتاً منظومة فيحفظها ومن حوله لا يسمعون ولا يرون ، وهو المعني عندهم برؤية الملائكة وسماع القرآن منهم ، ومن ليس في الدرجة العالية من النبوة . . فلا يرى ذلك إلا في المنام .

فهذا تفصيلُ مذاهب الضلال ، والغرض إثبات الصفات ، والبرهان القاطع : هو أن من ساعد على أن الله تعالى عالم . . فقد ساعد على أن له علماً ؛ فإن المفهوم من قولنا : عالم وله علم . . واحد ؛ فإن العاقل يعقل ذاتاً ، ويعقلها على حالة وصفة بعد ذلك ، فيكون قد عقل صفةً وموصوفاً ، والصفة علم مثلاً ، وله عبارتان :

أهل الحق يثبتون
زيادة الصفات دون
تغاير عن الذات

إحدهما طويلة ؛ وهي أن نقول : هذه الذات قد قام بها علم ، والأخرى وجيزة ، أوجزت بالتصريف والاشتقاق ؛ وهي أن الذات عالمة ، كما يشاهد الإنسان شخصاً ويشاهد نعلًا ويشاهد دخول رجله في النعل ، فله عبارة طويلة ؛ وهي أن يقول : هذا الشخص رجله داخله في نعله ، أو

(١) وما اضطهرهم إلى القول بزيادة هاتين الصفتين على الذات . . هو قولهم بحدوثهما .

يقول : هو متعلّ ، فلا معنى لكونه متعللاً إلا أنه ذو نعل .

وما يُظنُّ من أن قيام العلم بالذات يوجب للذات حالة تسمى عالمية ..
هوس محض ، بل العلم هو الحالة^(١) ، فلا معنى لكونه عالماً إلا كون الذات
على صفة وحال ، تلك الصفة والحال هي العلم فقط ، ولكن من يأخذ
المعاني من الألفاظ ؛ فإذا تكررت الألفاظ بالاشتقاقات .. لا بد أن يغلط ؛
فاشتقاق صفة العالم من لفظ العلم أورت هذا الغلط ، فلا ينبغي أن يغتر
به ، وبهذا يطلّ جميع ما قيل وطوّل من العلة والمعلول ، وبطلان ذلك
جليّ بأول العقل لمن لم يتكرّر على سماعه ترديد تلك الألفاظ ، ومن علّق
ذلك بفهمه .. فلا يمكن نزوعه منه إلا بكلام طويل لا يحتمله هذا
المختصر .

والحاصل : هو أنّنا نقول للفلاسفة والمعتزلة : هل المفهوم من قولنا :
(عالم) عين المفهوم من قولنا : (موجود) ، أو فيه إشارة إلى وجود وزيادة ؟

فإن قالوا : لا ؛ فإذا كان من قال : هو موجود عالم .. كأنه قال : هو
موجود موجود ، وهذا ظاهر الاستحالة ، وإذا كان في مفهومه زيادة ..
فتلك الزيادة : هل هي مختصة بذات الموجود أم لا ؟ فإن قالوا : لا .. فهو
محال ؛ إذ يخرج به عن أن يكون وصفاً له ، وإن كان مختصاً بذاته .. فنحن
لا نعني بالعلم إلا ذلك ، وهي الزيادة المختصة بالذات الموجودة الزائدة على
الوجود التي يحسن أن يشتقّ للموجود بسببه منه اسم العالم ، فقد ساعدتم
على المعنى وعاد النزاع إلى اللفظ .

وإن أردت إيراداً على الفلاسفة .. قلت : مفهوم قولنا : (قادر) هو
مفهوم قولنا : (عالم) أم غيره^(٢) ؟

(١) وهذا غمز على المعتزلة القائلين بالأحوال ، كما أُلْمِعَ إليه (ص ١٩٥) .

(٢) وإنما سلك مع الفلاسفة هذا المسلك دون ذكر الذات ؛ لأنهم لا يشتون صفة وجودية غير
وجود الذات ، وما سوى ذلك فهي صفات سُلب عنهم . وهو ميل اليهود ؛ قال

فإن كان هو ذلك بعينه . . فكأننا قلنا : قادرٌ قادرٌ ، فإنه تكرر محضٌ ،
وإن كان غيره . . فإذاً هو المرادُ ، فقد أثبت مفهومين : أحدهما يعبر عنه
بالقدرة ، والآخر بالعلم ، ورجع الإنكار إلى اللفظ .

تحريجة : فعلى
سلوككم هذا يجب
نفي الصفات لوجود
الخلاف في جزئيات
متعلقاتها

فإن قيل : قولكم : (أمرٌ) مفهومه عينُ المفهوم من قولكم : (ناهٍ
ومخبرٌ) أو غيره ؟ فإن كان عينه . . فهو تكرر محضٌ ، وإن كان غيره . .
فليكن له كلامٌ هو أمرٌ ، وآخر هو نهْيٌ ، وآخر هو خبرٌ ، وليكن خطابٌ كلُّ
نبيٍّ مفارقاً لخطاب غيره !

وكذلك مفهوم قولكم : إنه عالمٌ بالأعراض ؛ أهو عينُ مفهوم قولكم :
(إنه عالمٌ بالجواهر) أو غيره ؟ فإن كان عينه . . فليكن الإنسانُ العالمُ
بالجوهر عالماً بالعرض بعين ذلك العلم ؛ حتى يتعلّق علمٌ واحد بمتعلقات
كثيرة لا نهاية لها ، وإن كان غيره . . فليكن لله تعالى علومٌ مختلفة لا نهاية
لها ، وكذا الكلام والقدرة والإرادة ، وكلُّ صفةٍ لا نهاية لمتعلقاتها ينبغي ألا
يكون لأعداد تلك الصفة نهايةً ، وهذا محالٌ .

فإن جازَ أن تكونَ صفةٌ واحدةٌ تكونُ هي الأمرُ وهي النهيُ وهي الخبرُ ،
وتنوبُ عن هذه المختلفات . . جازَ أن تكونَ صفةٌ واحدةٌ تنوبُ عن العلم
والقدرة والحياة وسائر الصفات ، ثم إذا جازَ ذلك . . جازَ أن تكونَ الذاتُ
بنفسها كافيةً ، ويكونَ فيها معنى القدرة والعلم وسائر الصفات من غير
زيادة ، وعند ذلك يلزمُ مذهبُ المعتزلة والفلاسفة ؟

ولم لا تكون الذات
وحدها كافية عن
الصفات ؟

والجواب : أن نقول : هذا السؤالُ يحركُ قطباً عظيماً من إشكالات
الصفات ، ولا يليقُ حلُّها بالمختصرات ، ولكن إذا سبقَ القلمُ إلى إيرادِهِ . .
فلنرمزُ إلى مبدأ الطريقِ في حلِّهِ ، وقد كاعَ عنه أكثرُ المحصّلين^(١) ، وعدلوا

=
موسى بن ميمون : (اعلم : أن وصف الله عز وجل بالسوالب هو الوصف الصحيح الذي
لا يلحقه شيء من التسامح ، ولا فيه نقص في حق الله جملة ولا على حال) . « دلالة
الحائرين » (ص ١٣٦) .

(١) كاعَ : تلکاً وجِبْنَ عن الإقدام .

إلى التمسك بالكتاب والإجماع ، وقالوا : هذه الصفات قد وردَ الشرعُ بها ؛ إذ دلَّ الشرعُ على العلم ، وفُهِمَ منه الواحدُ لا محالةً ، والزائدُ على الواحد لم يردَّ . فلا نعتقده .

وهذا يكاد لا يشفي ؛ فإنه قد وردَ بالأمر والنهي والخبر ، والتوراة والإنجيل والقرآن ، فما المانعُ من أن يقالَ : الأمرُ غيرُ النهي ، والقرآنُ غيرُ التوراة ؟ وقد وردَ بأنه تعالى يعلمُ السرَّ والعلانية ، والظاهرَ والباطن ، والرطبَ واليابس ، وهلمَّ جرأً إلى ما يشتملُ القرآنُ عليه ؟

فلعلَّ الجوابَ ما نشيرُ إلى مطلع تحقيقه ؛ وهو أن كلَّ فريق من العقلاء مضطرٌّ إلى أن يعترفَ بأن الدليلَ قد دلَّ على أمر زائدٍ على وجودِ ذاتِ الصانع ، وهو الذي يعبرُ عنه بأنه عالمٌ وقادرٌ وغيرُهُ ، والاحتمالات فيه ثلاثة : طرفان وواسطة ، والاقتصادُ أقربُ إلى السداد .

مفاهيم الفرق في
إثبات الصفات

أما الطرفان . . فأحدهما في التفريط : وهو الاقتصارُ على ذات واحدة تؤدي جميعَ هذه المعاني ، وتنوبُ عنها كما قالت الفلاسفة^(١) .

والثاني طرف الإفراط : وهو إثباتُ صفةٍ لا نهايةَ لآحادها من العلوم والقُدَر والكلام ، وذلك بحسبِ عددِ متعلقاتِ هذه الصفات ، وهذا إسرافٌ لا صائرَ إليه إلا بعضُ المعتزلة وبعضُ الكرامية .

والرأي الثالث هو القصد والوسط : وهو أن يقالَ المختلفات لاختلافها درجات في التقارب والتباعد ، فربَّ شيئين يختلفان بذاتيهما كاختلاف تحركة والسكون ، واختلاف القدرة والعلم ، والجوهر والعرض ، وربَّ شيئين يدخلان تحت حدٍّ وحقيقة واحدة ، لا يختلفان لذاتيهما ، وإنما يكونُ

(١) حيث قال أرسطاطاليس : (إن الباري عِلْمُ كُلِّهِ ، قدرةُ كُلِّهِ ، حياةُ كُلِّهِ ، سَمْعُ كُلِّهِ ، بصر كُلِّهِ) . انظر « مقالات الإسلاميين » (١٧٨ / ٢) .

وعنه - كما قال الشيخ أبو الحسن في المرجع نفسه - أخذ أبو الهذيل العلاف شيخ المعتزلة مثل هذا حتى قال : (إن علم الباري سبحانه هو هو ، وكذلك قدرته وسمعه وبصره وحكمته) .

الاختلافُ فيهما من جهة تغاير التعلُّقِ ، فليس الاختلافُ بين القدرة والعلم كالاختلاف بين العلم بسوادٍ والعلم بسوادٍ آخرٍ أو ببياضٍ ؛ ولذلك إذا حددت العلمُ بحدٍّ . . يدخلُ فيه العلمُ بالمعلومات كلها .

فنعول : الاقتصاؤُ في الاعتقاد أن يقال : كلُّ اختلاف يرجع إلى تباينِ الذوات بأنفسها فلا يمكنُ أن يكفي الواحدُ منها وينوبُ عن المختلفات ؛ فوجب أن يكون العلمُ غيرَ القدرة ، وكذا الصفاتُ السبعُ ، وأن تكونَ الصفاتُ غيرَ الذات من حيث إن المباينةَ بين الذات الموصوفة وبين الصفة أشدُّ من المباينة بين الصفتين .

وأما العلم بالشيء . . فلا يخالفُ العلمَ بغيره إلا من وجهِ تعلُّقِ بالمتعلِّق ، فلا يبعدُ أن تتميزَّ الصفةُ القديمة بهذه الخاصِّية ، وهو ألاَّ يوجبَ تباينُ المتعلِّقاتِ فيها تبايناً وتعددًا .

فإن قيل : فليس في هذا قطعُ دابر الإشكال ؛ لأنك إذا اعترفتَ باختلافِ ما بسبب اختلافِ المتعلِّق . . فالإشكالُ قائمٌ ، فما لك وللنظر في سبب الاختلاف بعد وجود الاختلاف ؟

تحريره : إثباتكم
للمختلفات لا يرفع
الإشكال

فأقولُ : غايةُ الناصر لمذهب معين أن يُظهرَ على القطع ترجيحَ اعتقاده على اعتقاد غيره ، وقد حصلَ هذا على القطع ؛ إذ لا طريقَ إلا واحدٌ من هذه الثلاث أو اختراع رابع لا يعقل ، وهذا الواحد إذا قوبلَ بطرفيه المقابلين له . . علم على القطع رجحانه ، وإذا لم يكن بدٌّ من اعتقاد ، ولا معتقد إلا هذه الثلاث ، وهذا أقرب الثلاث . . فيجبُ اعتقادهُ ، فيبقى ما يحيك في الصدر من إشكال يلزم على هذا ، واللازمُ على غيره أعظمُ منه ، وتقليلُ الإشكال ممكنٌ ، أما قطعُهُ بالكلية والمنظورُ فيه هو الصفاتُ القديمة المتعاليةُ عن أفهام الخلق . . فهو أمر ممتنع إلا بتطويل لا يحتمله هذا الكتاب ، هذا هو الكلامُ العام .

فأما المعتزلة : فإننا نخصُّهم بالاستفراق بين القدرة والإرادة ونقول : إن

أنَّ فرق بين القدرة
والإرادة هنا؟

جَازَ أَنْ يَكُونَ قَادِرًا بِغَيْرِ قُدْرَةٍ . . جَازَ أَنْ يَكُونَ مَرِيدًا بِغَيْرِ إِرَادَةٍ ، وَلَا فُرْقَانَ بَيْنَهُمَا .

تحريجة: ثمة فرق
بين القدرة والإرادة
يجعلنا نمنع القدرة
ونثبت الإرادة

فإن قيل : هو قادرٌ لنفسه ؛ فلذلك كان قادراً على جميع المقدورات ، ولو كان مريداً لنفسه . . لكان مريداً لجملة المرادات ، وهو محالٌ ؛ لأن المتضادات يمكن إرادتها على البذل لا على الجمع ، وأما القدرة . . فيجوز أن تتعلق بالضدين ؟

والجواب أن نقول : قولوا : إنه مريد لنفسه ثم يختص ببعض الحادثات . . كما قلتم : قادرٌ لنفسه ولا تتعلق قدرته إلا ببعض الحادثات ؛ فإن جملة أفعال الحيوانات والمتولدات خارجة عن قدرته وإرادته جميعاً عندكم ^(١) ، فإذا جازَ ذلك في القدرة . . جاز في الإرادة أيضاً ^(٢) .

وأما الفلاسفة : فإنهم ناقضوا في الكلام ، وهو باطل من وجهين :

أحدهما : قولهم : إن الله تعالى متكلمٌ مع أنهم لا يشتون كلام النفس ، ولا يشتون الأصوات في الوجود ، وإنما يشتون سماع الصوت بالخلق في أذن النبي من غير صوت من خارج ، فلو جازَ أن يكون بما يحدث في دماغ غيره موصوفاً بأنه متكلم . . لجازَ أن يكون موصوفاً بأنه مُصَوِّتٌ ومتحركٌ بوجود الصوت والحركة في غيره ، وذلك محالٌ .

والثاني : أن ما ذكره ردُّ للشرع كله ؛ فإن ما يدرُكه النائم خيالٌ لا حقيقة له ، فإذا ردَّ معرفة النبي بكلام الله تعالى إلى التخيل الذي يشبه نضغات الأحلام . . فلا يثق به النبي ، ولا يكون ذلك علماً ^(٣) .

(١) لأنكم قلتم بخلق الأفعال للعبد ، وهذا يعني أنها خارجة عن قدرة وإرادة الخالق عندكم .

(٢) ولكن المتضادات لا يمكن أن تتعلق بها القدرة إلا على البذل ، أما معاً . . فمحال كما قلتم في الإرادة . الأستاذ قودة .

(٣) وأصلهم الفاسد في ذلك هو إنكارهم لظاهرة الوحي على أنها ظاهرة منفصلة عن الذات ، والوحي ظاهرة ثابتة بالتواتر إلى المخير الصادق ، وهي متلونة الأشكال ، وأبرزها ما كان عن طريق رسول الوحي وأمينه جبريل عليه السلام ، قال تعالى : ﴿ وَمَا كَانَ لِنَبِيٍّ أَنْ

وبالجملة : هؤلاء لا يعتقدون الدينَ والإسلام ، وإنما يتجملُّون بإطلاق عباراتٍ احترازاً من السيف ، والكلامُ معهم في أصل الفعل وحدث العالم والقدرة ؛ فلا نستغلُّ معهم بهذه التفصيلات^(١) .

فإن قيل : أفقولون : إن صفاتِ الله تعالى غيرُ الله ؟

تحريجة : فهل معنى زيادتها على الذات مغايرتها للذات ؟

قلنا : هذا خطأ ، فإننا إذا قلنا : (الله تعالى) . . فقد دللنا على الذات مع الصفات ، لا على الذات بمجردا ؛ إذ اسمُ الله تعالى لا يصدقُ على ذاتٍ قُدِّرَ خلُوقُها عن صفاتِ الإلهية ؛ كما لا يقال : الفقه غيرُ الفقيه^(٢) ، ويدُ زيد غيرُ زيد ، ويد النجار غيرُ النجار ؛ لأن بعضَ الداخل في الاسم لا يكون غيرَ الداخل في الاسم . . فيدُ زيد ليست هي زيدا ولا هي غيرُ زيد ، بل كلا اللفظين محالٌ ، وهكذا كلُّ بعض ؛ فليس هو غيرَ الكل ولا هو بعينه الكل ، فلو قيل : الفقه غيرُ الإنسان . . فهذا يجوزُ ، ولا يجوزُ أن يقال : غيرُ الفقيه ؛ فإن الإنسان لا يدلُّ على صفة الفقه ، فلا جرمَ يجوزُ أن يقال : الصفة غيرُ الذات التي تقومُ بها الصفة ؛ كما يقال : العرضُ القائم بالجواهر غيرُ الجواهر ؛ على معنى أن مفهومَ اسمه غيرُ مفهوم اسم الآخر ، وهذا جائز بشرطين :

الصفات ليس بعين الذات ولا غيرها

أحدهما : ألا يمنع الشرعُ من إطلاقه ، وهذا يختص بالله تعالى .

يُكَلِّمُهُ اللَّهُ إِلَّا وَحْيًا أَوْ مِنْ وَآيٍ جَهَّابٍ أَوْ رِسَالٍ رَسُولًا فَيُوحِي بِإِذْنِهِ مَا يَشَاءُ إِنَّهُمْ عَلَىٰ حَكِيمٍ .
(١) وحديثه عن زنادقة الفلاسفة ممن تصدقوا لرؤاياتهم في « تهافت الفلاسفة » ، ولما تحرج بالسؤال عن كفرهم . . أثبت كفرهم في ثلاث مسائل أمهات ؛ وهي القول بقدم العالم ، وإنكار إحاطة علم الله تعالى بالجزئيات ، وإنكار البعث .

وكلام الإمام هنا في غاية الأهمية في مسالك الجدل ، فمثل هؤلاء الذين ينكرون أصول الدين لا يناقشون في الفروع حتى يسلّموا بالأصول ، والأمر كما قال ؛ فكم ممن يبتُ شبهةً بين الناس ويضلُّ وهو يجادل بمثل هذا ظاناً مجادله أنه يكرس شوكة بدعته وهو غافل عن مراده .

(٢) أي : لا يقال مثلاً : فقه هذا الفقيه غيره .

والثاني : ألا يفهم من الغيرية ما يجوز وجوده دون الذي هو غير بالإضافة إليه ؛ فإنه إن فهم ذلك . . لم يمكن أن يقال : سوادٌ زيد غيرُ زيد ؛ لأنه لا يوجد دون زيد .

فإذن ؛ قد انكشف بهذا ما هو حظُّ المعنى وما هو حظُّ اللفظ ، فلا معنى للتطويل في الجليات^(١) .

- الحكم الثاني للمصفات :

ندعي : أن هذه الصفات كلها قائمة بذاته ، لا يجوز أن يقوم شيء منها بغير ذاته ؛ سواء كان في محل ، أو لم يكن في محل .

وأما المعتزلة : فإنهم حكموا بأن الإرادة لا تقوم بذاته ؛ فإنها حادثة ، وليس هو محلاً للحوادث ، ولا تقوم بمحل آخر ؛ لأنه يؤدي إلى أن يكون ذلك المحل هو المرید بها ، فهي توجد لا في محل^(٢) !

وزعموا أن الكلام لا يقوم بذاته ؛ لأنه حادث ، ولكن يقوم بجسم هو جماد ؛ حتى لا يكون المتكلم به ، بل المتكلم به هو الله سبحانه^(٣) .

أما البرهان على أن الصفات ينبغي أن تقوم بالذات . . فهو عند من فهم ما قدمناه مستغنى عنه ؛ فإنَّ الدليل لما دلَّ على وجود الصانع . . دلَّ بعده على أن الصانع بصفة كذا ، ولا نعني بأنه تعالى على صفة كذا إلا أنه على

(١) فهي صفات زائدة على الذات ، وهي لا هو ولا غيره ، كما عبر الإمام النسفي في « عقائده » (ص ١٠٢) .

وبهذا الحكم ودليله ننفي تعدد القدماء الذي أورده المعتزلة ، فتمهّد القول للحكم الثاني ؛ وهو قيام هذه الصفات بالذات .

(٢) عقد القاضي عبد الجبار فصلين في كتابه « المغني » أثبت بالأول حدوث الإرادة ، وبالثاني كونها لا في محل . « المغني » (٦/٢ ، ١٤٠ ، ١٤٩) .

(٣) قال السعد رحمه الله تعالى : (وله صفات أزلية قائمة بذاته ضرورة أنه لا معنى لصفة الشيء إلا ما يقوم به ، لا كما تزعم المعتزلة من أنه متكلم بكلام هو قائم بغيره ، لكن مرادهم نفى كون الكلام صفة له ، لا إثبات كونه صفة له غير قائمة بذاته) . « شرح العقائد النسفية » (ص ١٠٢) .

تيك الصفة ، ولا فرق بين كونه على تيك الصفة وبين قيام الصفة بذاته^(١) .

وقد بينا أن مفهوم قولنا : عالم ، وفي ذاته علم . . واحد ؛ فمفهوم قولنا : مريد ، وقامت بذاته إرادة . . واحد ، ومفهوم قولنا : لم تقم بذاته إرادة ، وليس بمريد . . واحد ؛ فتسمية الذات مريداً بإرادة لم تقم به كتسميته متحركاً بحركة لم تقم به ، وإذا لم تقم الإرادة به . . فسواء كانت موجودة أو معدومة .

فقول القائل : إنه مريد . . لفظ خطأ لا معنى له ، وهكذا المتكلم ، فإنه متكلم باعتبار كونه محلاً للكلام ؛ إذ لا فرق بين قولنا : هو متكلم ، وبين قولنا : قام الكلام به ، ولا فرق بين قولنا : ليس بمتكلم ، وبين قولنا : لم يقم بذاته كلام ، كما في كونه مصوتاً ومتحركاً ، فإن صدق على الله تعالى قولنا : لم يقم بذاته كلام . . صدق قولنا : ليس بمتكلم ؛ لأنهما عبارتان عن معنى واحد .

ثم العجب من قولهم : إن الإرادة توجد لا في محل ! فإن جاز وجود صفة من الصفات لا في محل . . فليجز وجود العلم والقدرة والسواد والحركة بل الكلام لا في محل ، فلم قالوا بخلق الأصوات في محل ؟ فليخلق في غير محل ! وإن لم يعقل الصوت إلا في محل ؛ لأنه عرض وصفة . . فكذا الإرادة ، ولو عكس هذا وقيل : إنه خلق كلاماً لا في محل ، وخلق إرادة في محل . . لكان العكس كالطرد .

إن كانت الإرادة في غير محل . . فلم لا يكون الكلام كذلك ؟

ولكن لما كان أول المخلوقات يحتاج إلى الإرادة والمحل مخلوق . . لم يمكنهم تقدير محل للإرادة موجود قبل الإرادة ؛ فإنه لا محل قبل الإرادة إلا ذات الله تعالى ، ولم يجعلوه محلاً للحوادث ، ومن جعله محلاً للحوادث

سبب قول المعتزلة :
(لا في محل)

(١) والمعنى : إنما استدللنا بحدوث العالم على وجود محدث ، ثم أثبتنا قدم هذا المحدث ليصح تصور الحادث ، ثم النظر في هذا الحادث دلنا على قدرة الصانع وعلمه وحكمته ، فكون الصانع موصوفاً بالقدرة ونحوها . . ككون القدرة قائمة بالصانع ، وإلا . . لكان استدلالنا ليس على الصانع بل على صفته ، وهو باطل بأدنى نظر .

أقرب حالاً منهم ؛ فإن استحالة وجود إرادة في غير محل ، واستحالة كونه مريداً بإرادة لا تقوم به ، واستحالة حدوث إرادة حادثة بلا إرادة . . . تدرك ببديهة العقل أو نظره الجلي ، فهذه ثلاث استحالات جليّة ، وأما استحالة كونه محلاً للحوادث . . . فلا يدرك إلا بنظر دقيق كما سنذكره .

- الحكم الثالث :

كل صفاته سبحانه
قديمة كذاته

أن الصفات كلها قديمة ؛ فإنها لو كانت حادثة . . . لكان القديم تعالى محلاً للحوادث ، وهو محال ، أو كان يتصف بصفة لا تقوم به ، وذلك أظهر استحالة كما سبق ، ولم يذهب أحد إلى حدوث الحياة والقدرة ، وإنما اعتقدوا ذلك في العلم بالحوادث وفي الإرادة وفي الكلام ، ونحن نستدل على استحالة كونه سبحانه محلاً للحوادث من ثلاثة أوجه :

ثلاثة دلائل على قدم
الصفات

الحادث جائز
وصفاته تعالى واجبة

الأول : أن كل حادث فهو جائز الوجود ، والقديم الأزلي واجب الوجود ، ولو تطرّق الجواز إلى صفاته . . . لكان ذلك مناقضاً لوجوب وجوده ؛ فإن الجواز والوجوب يتناقضان ، فكل ما هو واجب الذات فمن المحال أن يكون جائز الصفات ، وهذا واضح بنفسه^(١) .

الثاني - وهو الأقوى - : أنه لو قُدّر حلول حادث بذاته . . . لكان لا يخلو : إما أن يرتقي الوهم إلى حادث يستحيل قبله حادث ، أو لا يرتقي إليه ، بل كل حادث فيجوز أن يكون قبله حادث .

(١) صفات القديم واجب الوجود واجبة لذاتها وليست ممكنة في نفسها ، قال المحقق البيجوري في « شرحه على الجوهرة » (ص ١٤١) : (واعلم أن وجوب صفات المعاني ذاتي لها مثل وجوب الذات كما هو الحق الذي عليه السنوسي ومن تبعه ، وليست ممكنة لذاتها واجبة لغيرها بسبب اقتضاء الذات لها كما قاله العضد ، وهذه نزعة من نزعات العضد ، وسرت له هذه النزعة من كلام الفلاسفة ؛ فإنهم يقولون : إن العالم ممكن لذاته قديم لغيره بسبب كونه معلولاً لعلّة قديمة ، وهي ذاته تعالى ، وما كان معلولاً لعلّة قديمة فهو قديم ، وهذا كلام باطل ، وكلام السعد في موضع - « شرح العقائد النسفية » (ص ١٠٣) - يوافق كلام العضد ، وفي موضع آخر يوافق كلام السنوسي وهو الذي نلقى الله عليه) ، وانظر « شرح الصاوي على الجوهرة » (ص ١١١) .

فإن لم يرتقِ الوهمُ إليه . . . لزمَ جوازُ اتصافِهِ بالحوادثِ أبداً ، ولزمَ منه حوادثٌ لا أولَ لها ، وقد قامَ الدليلُ على استحالة^(١) ، وهذا القسمُ ما ذهبَ إليه أحدُ من العقلاء^(٢) .

وإن ارتقى الوهمُ إلى حادثٍ يستحيلُ قبله حدوثُ حادثٍ . . فتلك الاستحالةُ لقبولِ الحادثاتِ في ذاته لا تخلو : إما أن تكونَ لذاته ، أو لزائده عليه ، وباطلٌ أن تكونَ لزائده عليه ؛ فإنَّ كلَّ زائدٍ يُفرضُ يمكنُ تقديرُ عدمه ، فيلزمُ منه تواصلُ الحوادثِ أبداً ، وهو محالٌ ، فلم يبقَ إلا أن استحالةً من حيث إنَّ واجبَ الوجودِ يكونُ على صفةٍ يستحيلُ معها قبولُ الحوادثِ لذاته ، فإذا كان ذلك مستحيلاً في ذاته أزلاً . . استحالٌ أن ينقلبَ المحالُ جائزاً ، ويُنزَّلُ ذلك منزلةً استحاليتهِ لقبولِ اللونِ أزلاً ؛ فإن ذلك يبقى فيما لا يزال ؛ لأنه لذاته لا يقبلُ الألوانَ باتفاقِ العقلاء ، ولم يجزَ أن تتغيَّرَ تلك الاستحالةُ إلى الجواز ؛ فكذلك سائرُ الحوادثِ .

فإن قيل : فهذا يبطلُ بحدوثِ العالمِ ؛ فإنه كان ممكناً قبلَ حدوثه ولم يكن الوهمُ يرتقي إلى وقتٍ يستحيلُ حدوثه قبله ، ومع ذلك يستحيلُ حدوثه أزلاً ولم يستحلَّ على الجملةِ حدوثه ؟

نحريجة : فيبطل
فولكم بحدوث
العالم

قلنا : هذا الإلزامُ فاسدٌ ؛ فإننا إنما نحيلُ إثباتَ ذاتِ تنبؤِ عن قبولِ حادثٍ لكونها واجبةً الوجودِ ، ثم تنقلبُ إلى جوازِ قبولِ الحوادثِ ، والعالمُ ليس له ذاتٌ قبلَ الحدوثِ موصوفةٌ بأنها قابلةٌ للحدوثِ أو غيرُ قابلةٍ حتى ينقلبَ إلى قبولِ جوازِ الحدوثِ ، فيلزمُ ذلك على مساقِ دليلنا .

نعم ؛ يلزمُ ذلك المعتبرةُ ، حيث قالوا : للعالمِ ذاتٌ في العدمِ قديمةٌ قابلةٌ للحدوثِ يطرأ عليها الحدوثُ بعد أن لم يكن^(٣) ، فأما على أصلنا . .

(١) انظر (ص ٩٨) .

(٢) فقد قالت الكرامية بذلك ، ولكن لا يلتفت لقولهم ؛ لأنه هالك عند أدنى تأمل .

(٣) ذات العالم عند المعتبرة ثابتة في العدم غير موجودة ، وهذا مبني على أصلهم في كون المعدوم شيئاً .

فغير لازم ، وإنما الذي نقوله في العالم : إنه فعلٌ ، والفعل القديم محالٌ ؛
لأن القديم لا يكون فعلاً .

الدليل الثالث : وهو أنا نقول : إذا قدّرنا قيامَ حادثٍ بذاته . . فهو قبل
ذلك : إما أن يتصفَ بضدِّ ذلك الحادثِ ، أو بالانفكاك عن ذلك الحادث ،
وذلك الضدُّ أو ذلك الانفكاكُ : إن كان قديماً . . استحالَ بطلانُهُ وزواله ؛
لأن القديم لا يُعدم ، وإن كان حادثاً . . كان قبله حادث لا محالة ، وكذا قبل
ذلك الحادث ، ويؤدي إلى حوادث لا أوَّلَ لها ، وهو محالٌ ، ويتضح بهذا
بأن يفرضَ في صفة معينة ؛ كالكلام مثلاً :

فإن الكرامية قالوا : إنه في الأزل متكلمٌ على معنى أنه قادرٌ على خلقِ
الكلام في ذاته ، ومهما أحدث شيئاً في غير ذاته . . أحدث في ذاته قوله :
﴿ كُنْ ﴾ فلا بدَّ أن يكونَ قبلَ إحداثِ هذا القول ساكناً ، ويكون سكوتُهُ
قديماً ، وإذا قال جَهْمٌ : إنه يُحدثُ في ذاته علماً ؛ فلا بدَّ أن يكونَ قبلَهُ
غافلاً ، وتكون غفلتُهُ قديمة^(١) . . فنقول :

السكوتُ القديمُ والغفلةُ القديمة يستحيلُ بطلانُهما ؛ لما سبقَ من الدليل
على استحالة عدم القديم .

نحرige: لم تجعلون
من عدم الكلام وعدم
العلم أشياء تبطل
وهي أعدام؟

فإن قيل : السكوت ليس بشيء ، إنما يرجعُ ذلك إلى عدم الكلام ،
والغفلةُ ترجعُ إلى عدم العلم والجهل وأصداده ، فإذا وُجدَ الكلام . . لم
يبطلُ شيءٌ ؛ إذ لم يكن شيءٌ إلا الذاتُ القديمة ، وهي باقيةٌ ، ولكن انضافَ
إليها موجودٌ آخرٌ ؛ وهو الكلام والعلم ، فأما أن يقال : انعدم شيءٌ . . فلا ،
ويتنزَّلُ ذلك منزلةَ وجود العالم ؛ فإنه يبطلُ العدمُ القديم ، ولكن العدمُ ليس
بشيء حتى يوصفَ بالقدم ويقدرَ بطلانه ؟

والجواب من وجهين :

أحدهما : أنَّ قولَ القائل : السكوتُ هو عدمُ الكلام وليس بصفةٍ ،

(١) سيفصل المؤلف قول جهم - ومعه هشام بن الحكم - ويردُّ قوله بالتحريجة الآتية .

والغفلةُ عدمُ العلم وليست بصفة.. كقوله : البياضُ هو عدمُ السواد وسائر الألوان وليس بلون ، والسكونُ هو عدمُ الحركة وليس بعرض ، وذلك محالٌ ، والدليلُ الذي دلَّ على استحالة بعينه يدلُّ على استحالة هذا^(١) .

والخصوصُ في هذه المسألة معترفون بأن السكون وصفٌ زائدٌ على عدم الحركة ؛ فإن كلَّ من يدعي : أن السكونَ هو عدم الحركة .. لا يقدرُ على إثبات حدث العالم ، فظهورُ الحركة بعد السكون إذا دلَّ على حدث المتحرك .. فكذلك ظهورُ الكلام بعد السكوت يدلُّ على حدث المتكلم من غير فرق ؛ إذ المسلكُ الذي به عُرِفَ كونُ السكون معنىً هو مضادُّ للحركة بعينه يعرفُ به كونُ السكوت معنىً يضادُّ الكلامَ ، وكونُ الغفلة معنىً يضادُّ العلمَ ، وهو أننا أدركنا تفرقةً بين حالتي الذات الساكنة والمتحركة ؛ فإن الذاتَ مدركةً على الحالتين ، والتفرقةُ مدركةٌ بين الحالتين ، ولا ترجع التفرقة إلا إلى زوال أمر وحدث أمر ؛ فإن الشيءَ لا يفارق نفسه ، فدلَّ ذلك على أن كلَّ قابلٍ للشيء فلا يخلو عنه أو عن ضده ، وهذا مطردٌ في الكلام والعلم .

ولا يلزم على هذا الفرق بين وجود العالم وعدمه^(٢) ؛ فإن ذلك لا يوجب ذاتين ، فإنه لم تُدرك في الحالتين ذاتٌ واحدةٌ يطرأ عليها الوجود ، بل لا ذاتٌ للعالم قبلَ الحدث ، وللقديم ذاتٌ قبلَ حدوثِ الكلام ، عُلِمَ على وجهٍ مخالفٍ للوجه الذي عُلِمَ عليه بعدَ حدوثِ الكلام ، يعبرُ عن ذلك الوجه بالسكوت وعن هذا بالكلام ، فهما وجهان مختلفان أدركت عليهما ذاتٌ مستمرة الوجود في الحالتين ، وللذات هيئةٌ وصفةٌ وحالةٌ بكونه ساكناً كما أنَّ له هيئةً بكونه متكلماً ، وكما له هيئةٌ بكونه ساكناً ومتحركاً وأبيض

(١) أي : ما دلَّ على استحالة كون السكون عدمَ الحركة وليس بعرض مع أنه أمر وجودي ؛ هذا الدليل بعينه دلَّ على استحالة قولهم المذكور .

(٢) وهذا ردُّ على قولهم : إن كان الأمر كما تزعمون من كون عدم الكلام (السكوت) أمراً وجودياً ، فلماذا لا يكون عدم العالم (قبل حدوثه) أيضاً أمراً وجودياً ؟

وأسود ، وهذه الموازنة مطابقة لا مخرج منها ألبتة .

الوجه الثاني في الانفصال^(١) : هو أنه إن سُلِمَ أيضاً أن السكوت ليس بمعنى ، وإنما يرجع ذلك إلى ذات منفكة عن الكلام . . فالانفكاك عن الكلام حالٌ للمنفك - لا محالة - ينعدم بطريان الكلام ؛ فحال الانفكاك تسمى عدماً أو وجوداً أو صفةً أو هيئة . . قد انتفى بالكلام^(٢) ، والمتنفي قديمٌ ، وقد ذكرنا أن القديم لا ينتفي ، سواء كان ذاتاً أو حالاً أو صفةً ، وليست الاستحالة لكونه ذاتاً فقط ، بل لكونه قديماً ، ولا يلزم عدم العالم ؛ فإنه انتفى مع القدم ؛ لأن عدم العالم ليس بذات^(٣) ، ولا حصل منه حالٌ لذات حتى يقدَّرَ تغيُّرها وتبدُّلها على الذات ، فالفرق بينهما ظاهر^(٤) .

تحريرة : لا نسلم
بقدم ثلاث من
الصفات السبع وهي
العلم والإرادة
والكلام

فإن قيل : الأعراض كثيرة ، والخصم لا يدعي كون الباري سبحانه محلّ حدوث شيء منها ؛ كالألوان والأكوان والآلام واللذات وغيرها ، وإنما الكلام في الصفات السبع التي ذكرتموها ، ولا نزاع من جملتها في الحياة والقدرة ، وإنما النزاع في ثلاثة ؛ الكلام والإرادة والعلم ، وفي معنى العلم السمع والبصر عند من يشبههما ، وهذه الصفات الثلاثة لا بد أن تكون حادثة ، ثم يستحيل أن تقوم بغيره ؛ لأنه لا يكون متصفاً بها . . فيجب أن تقوم بذاته ؛ فيلزم منه كونه محلاً للحوادث :

أما العلم بالحوادث . . فقد ذهب جهّم إلى أنها علوم حادثة^(٥) ؛ وذلك

(١) أي : في التخلص من الإيراد والتحريرة التي أوردها على لسان المنازع .

(٢) أي : هذه الحال سواء كانت عدماً أو وجوداً . . فهي منفية بصفة الكلام .

(٣) فلا يتصور قدمه لذلك ، ويخطئ من يتصور أن العالم طرأ على القديم معتقداً قديم العدم .

(٤) والفرق بين الوجه الأول والثاني : أننا في الوجه الأول : أثبتنا أن السكوت أمر وجودي كالكلام ، وفي الوجه الثاني : سلمنا تنزلاً عند كلام الخصم أنه ليس وجودياً ، ولكننا أثبتنا أنه حال وليس سلباً محضاً ، وكل من القديم الوجودي والحال يستحيل عدمه لقدمه . الأستاذ فودة .

(٥) قال إمام الحرمين : (ذهب جهّم إلى إثبات علوم حادثة للرب تعالى عن قول المبطلين ، وزعم أن المعلومات إذا تجددت . . أحدث الباري سبحانه وتعالى علوماً متجددة بها يعلم

لأن الله تعالى الآن عالمٌ بأن العالم كان قد وُجدَ قبلَ هذا ، فهو في الأزل إن كان عالماً بأنه كان قد وجدَ . . كان هذا جهلاً لا علماً ، وإذا لم يكن عالماً وهو الآن عالمٌ . . فقد ظهرَ حدوثُ العلم بأن العالم كان قد أوجد قبل هذا ، وكذا القول في كل حادث .

وأما الإرادة . . فلا بدّ من حدوثها ؛ فإنها لو كانت قديمةً . . لكان المراد معها ؛ فإن القدرة والإرادة مهما تَمَّتَا وارتفعت العوائقُ . . وجبَ حصولُ المراد ، فكيف يتأخّرُ المرادُ عن الإرادة والقدرة من غير عائق ؟ فلهذا قالت المعتزلةُ بحدوث إرادة في غير محل^(١) ، وقالت الكراميةُ بحدوثها في ذاته ، وربما عبّروا عنه بأنه يخلق إيجاداً في ذاته عند وجود كلٍّ موجود ، وهذا راجع إلى الإرادة .

وأما الكلامُ . . فكيف يكون قديماً وفيه إخبار عما مضى ؟ فكيف قال في الأزل : ﴿ إِنَّا أَرْسَلْنَا نُوحًا إِلَى قَوْمِهِ ﴾ ولم يكن قد خلق نوحاً بعد ؟ وكيف قال في الأزل لموسى : ﴿ فَأَخْلَعْنَا لَكَ ﴾ ولم يخلق بعد موسى ؟ وكيف أمر ونهى من غير مأمور ولا منهي ؟ فإذا كان ذلك محالاً ثم عُلِمَ بالضرورة أنه أمرٌ ناهٍ واستحال ذلك في القدم . . عُلِمَ قطعاً أنه صارَ أمراً ناهياً بعد أن لم يكن ، فلا معنى لكونه محلاً للحوادث إلا هذا ؟

والجواب : أنا نقول : مهما حللنا الشبهة في هذه الصفات الثلاث . . انتهضَ منه دليلٌ مستقل على إبطال كونه محلاً للحوادث ؛ إذ لم يذهب إليه ذاهبٌ إلا بسبب هذه الشبهة ، فإذا انكشفت . . كان القول بها باطلاً كالقول بأنه محلٌّ للألوان وغيرها ، مما لا يدلُّ دليلٌ على الاتصاف بها ، فنقول :

الباري تعالى في الأزل عُلِمَ بوجود العالم في وقت وجوده ، وهذا العلمُ

دفع شبهة حدوث العلم القديم

= المعلومات الحادثة) ثم ردّ عليه . « الإرشاد » (ص ٩٦) ، وانظر « أصول الدين » للبغدادي (ص ٩٥) .

(١) وهو قول بعض معتزلة أهل البصرة كما قال إمام الحرمين في « الإرشاد » (ص ٦٤) ، وقد صرح به القاضي عبد الجبار في « المغني » (١٤٩/٢/٦) .

صفة واحدة ؛ مقتضاها في الأزل : العلم بأن العالم يكون من بعد ، وعند الوجود : العلم بأنه كائن ، وبعده : العلم بأنه كان ، وهذه الأحوال تتعاقب على العالم ويكون مكشوفاً لله تعالى بتلك الصفة ، وهي لم تتغير ، وإنما المتغيرُ أحوالُ العالم .

وإيضاحه بمثال : وهو أنا إذا فرضنا للواحد منا علماً بقدم زيد عند طلوع الشمس ، وحصل له هذا العلم قبل الطلوع ولم ينعدم ، بل بقي ولم يخلق له علم آخر عند الطلوع . فما حال هذا الشخص عند الطلوع ؛ أ يكون عالماً بقدم زيد أو غير عالم ؟ ومحال أن يكون غير عالم ؛ لأنه قدّر بقاء العلم بالقدم عند الطلوع ، وقد علم الآن الطلوع ؛ فيلزمه بالضرورة أن يكون عالماً بالقدم ، فلو دام عند انقضاء الطلوع . فلا بد أن يكون عالماً بأنه كان قد قديم ، والعلم الواحد أفاد الإحاطة بأنه سيكون وأنه كائن وأنه قد كان ؛ فهكذا ينبغي أن يفهم علم الله القديم الموجب للإحاطة بالحوادث ، وعلى هذا ينبغي أن يقاس السمع والبصر ، فإن كل واحد منهما صفة يتضح بها المرئي والمسموع عند الوجود من غير حدوث تلك الصفة ولا حدوث أمر فيها ، وإنما الحادث المسموع والمرئي .

والدليل القاطع على هذا : أن الاختلاف بين أحوال شيء واحد في انقسامه إلى الذي كان ويكون وهو كائن . لا يزيد على الاختلاف بين الذوات المختلفة ، ومعلوم أن العلم لا يتعدّد بتعدد الذوات ، فكيف يتعدّد بتعدد أحوال ذات واحدة ؟ وإذا جاز علم واحد يفيد الإحاطة بذوات مختلفة متباينة . فمن أين يستحيل أن يكون علم واحد يفيد إحاطة بأحوال ذات واحدة بالإضافة إلى الماضي والمستقبل ؟ ولا شك في أن جهماً ينفي النهاية عن معلومات الله تعالى ، ثم لا يثبت علوماً لا نهاية لها ؛ فيلزمه أن يعترف بعلم واحد يتعلّق بمعلومات مختلفة ، فكيف يستبعد ذلك في أحوال معلوم واحد^(١) ؟

(١) انظر « الإرشاد » (ص ٩٦-٩٧) .

قولكم بحدوث العلم
يوجب العلم بالعلم
الحادث، فيلزم
التسلسل أو الدور

يحققه^(١) : أنه لو حدث له علمٌ بكلِّ حادثٍ . . . لكان ذلك العلم لا يخلو : إما أن يكون معلوماً ، أو غير معلوم .

فإن لم يكن معلوماً . . . فهو محالٌ ؛ لأنه حادث ، وإن جازَ حادثٌ لا يعلمُهُ مع أنه في ذاته وأولى بأن يكون متضحاً له . . . فبأن يجوزَ ألا يعلم الحوادثَ المبينة لذاته أولى .

وإن كان معلوماً : فإما أن يفتقرَ إلى علمٍ آخر ، وكذا العلمُ الآخر يفتقر إلى علومٍ آخرَ لا نهايةَ لها ، وذلك محالٌ ، وإما أن يعلمَ الحادثَ والعلمَ بالحادث بنفس ذلك العلم ، فتكون ذاتُ العلم واحدةً ولها معلومان : أحدهما : ذاته ، والآخر : ذات الحادث ؛ فيلزم منه - لا محالةً - تجويزُ علم واحد يتعلَّق بمعلومين مختلفين ، فكيف لا يجوز علمٌ واحدٌ متعلق بأحوال معلوم واحدٍ مع اتحاد العلم وتنزُّهه عن التغيُّر؟! وهذا ما لا مخرجَ منه .

دفع شبهة حدوث
الإرادة القديمة

وأما الإرادةُ . . . فقد ذكرنا أن حدوثها بغير إرادةٍ أخرى محالٌ ، وحدوثها بإرادةٍ يتسلسل إلى غير نهاية ، وأن تعلُّق الإرادة القديمة بالأحداث غير محال ، ويستحيل أن تتعلَّق الإرادةُ بالقديم ، فلم يكن العالمُ قديماً ؛ لأن الإرادةَ تعلَّقت بإحداثه لا بوجوده في القدم ، وقد سبق إيضاح ذلك^(٢) .

وكذلك الكَرَامِيُّ إن قال : يُحدثُ في ذاته إيجاباً في حال حدوث العالمِ ، فبذلك يحصلُ حدوثُ العالمِ في ذلك الوقت . . . فيقال له : وما الذي خصَّصَ الإيجادَ الحادثَ في ذاته بذلك الوقت ؟ فيحتاجُ إلى مخصصٍ آخر ، فيلزمُهم في الإيجاد ما لزمَ المعتزلةَ في الإرادة الحادثة^(٣) .

ومن قال منهم : إن ذلك الإيجادُ هو قوله : ﴿ كُنْ ﴾ وهو صوت ، فهو محالٌ من ثلاثة أوجه :

(١) أي : يحقق ويثبت دعوانا والرد على جهم وأتباعه .

(٢) انظر (ص ١٧٢) .

(٣) انظر (ص ١٧٣) .

أحدها : استحالة قيام الصوت بذاته .

والآخر : أن قوله : ﴿ كُنْ ﴾ حادث أيضاً ، فإن حدث من غير أن يقول
﴿ كُنْ ﴾ : ﴿ كُنْ ﴾ .. فليحدث العالم من غير أن يقول له : ﴿ كُنْ ﴾ ، فإن
افتقرَ قوله : ﴿ كُنْ ﴾ إلى قول آخر .. افتقرَ القول الآخر إلى ثالث ، والثالث
إلى الرابع ، ويتسلسل إلى غير نهاية .

ثم لا ينبغي أن يناظر من انتهى عقله إلى أن يقول : يحدث في ذاته بعدد
كل حادث في كل وقتٍ قوله : ﴿ كُنْ ﴾ ، فتجتمع آلاف آلاف أصواتٍ في كل
لحظة ، ومعلوم أن النون والكاف لا يمكنُ النطق بهما في وقت واحد ، بل
ينبغي أن تكون النون بعد الكاف ؛ لأن الجمع بين الحرفين محالٌ ، وإن
جمع ولم يرتب .. لم يكن قولاً مفهوماً ولا كلاماً ، وكما يستحيل الجمع بين
حرفين مختلفين .. فكذلك بين حرفين متماثلين ، ولا يعقل في آن واحد
ألف ألف كافٍ كما لا يعقل الكاف والنون ، فهؤلاء حقهم أن يسترزقوا الله
تعالى عقلاً ، فهو أهمُّ لهم من الاشتغال بالنظر! ^(١)

والثالث : أن قوله : ﴿ كُنْ ﴾ خطابٌ مع العالم في حالة العدم ، أو في
حالة الوجود ؟ فإن كان في حالة العدم .. فالمعدوم لا يفهم الخطاب ،
فكيف يمثلُ بأن يتكوّن بقوله : ﴿ كُنْ ﴾ ؟ وإن كان في حالة الوجود ..
فالكائن كيف يقال له : ﴿ كُنْ ﴾ ؟!

فانظر ماذا يفعلُ الله تعالى بمن ضلَّ عن سبيله ، فقد انتهى ركاكةُ عقولهم
إلى أن لم يفهموا المعنيَّ بقوله تعالى : ﴿ إِذَا أَرَدْنَاهُ أَنْ نَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ ﴾ وأنه
كنايةٌ عن نفاذِ القدرة وكمالها ، حتى انجزَّ بهم إلى هذه المخازي ، نعوذُ بالله
من الخزي والفضيحة يومَ الفرع الأكبر ، يومَ تُكشفُ الضمائرُ ، وتبلى
السرائرُ ، فيكشفُ إذ ذاك سترُ الله تعالى عن خبائث الجهال ، ويقال للجاهل

(١) فالحرِّيُّ بهؤلاء أن يسأله سبحانه عقلاً يجنبهم ردَّ البدهيات ، قال سبحانه : ﴿ إِنِّي فِي
ذَلِكَ لَذِكْرٌ لِّمَن كَانَ لَمْ يَلْبُ أَوْ أَلْفَى السَّمْعَ وَهُوَ سَهِيءٌ ﴾ .

الذي اعتقد في الله تعالى وفي صفاته غير الرأي السديد : ﴿ لَقَدْ كُنْتَ فِي غَفْلَةٍ مِّنْ هَذَا فَكَشَفْنَا عَنْكَ غِطَاءَكَ فَبَصَرُكَ الْيَوْمَ حَدِيدٌ ﴾ .

دفع شبهة حدوث
الكلام القديم

وأما الكلام .. فهو قديم ، وما استبعدوه من قوله تعالى : ﴿ فَاخْلَعْ نَعْلَيْكَ ﴾ ، وقوله سبحانه : ﴿ إِنَّا أَرْسَلْنَا نُوحًا إِلَىٰ قَوْمِهِ ﴾ .. استبعاداً مستنده تقديرهم الكلام صوتاً ، وهو محال فيه ، وليس بمحال إذا فهم كلام النفس ؛ فإننا نقول : قام بذات الله تعالى خبرٌ عن إرسال نوح ؛ العبارة عنه قبل إرساله : (إنا نرسله) ، وبعد إرساله : (إنا أرسلنا) ، فاللفظ يختلف باختلاف الأحوال ، والمعنى القائم بذاته تعالى لا يختلف ؛ فإن حقيقته أنه خبرٌ متعلقٌ بمخير ، ذلك الخبر هو إرسال نوح في الوقت المعلوم ، وذلك لا يختلف باختلاف الأحوال كما سبق في العلم ، وكذلك قوله تعالى : ﴿ فَاخْلَعْ نَعْلَيْكَ ﴾ لفظٌ يدلُّ على أمر ، والأمر اقتضاء وطلب يقوم بذات الأمر ، وليس من شرط قيامه به أن يكون المأمور موجوداً ، ولكن يجوز أن يقوم بذاته قبل وجود المأمور ، فإذا وُجد المأمور .. كان مأموراً بذلك الاقتضاء بعينه من غير تجديد اقتضاء آخر

وكم من شخص ليس له ولد ويقوم بذاته اقتضاء طلب العلم منه على تقدير وجوده ؛ إذ يقدَّر في نفسه أن يقول لولده : اطلب العلم ، وهذا الاقتضاء ينتجُ في نفسه على تقدير الوجود ، فلو وُجد الولد ، وخلق له عقل ، وخلق له علم بما في نفس الأب من غير تقدير صياغة لفظ مسموع ، وقدَّر بقاء ذلك الاقتضاء إلى وجوده .. لعلم الابن أنه مأمور من جهة الأب بطلب العلم من غير استئناف اقتضاء متجدد في النفس ، بل يبقى ذلك الاقتضاء .

نعم ؛ العادة جارية بأن الابن لا يحدث له علم إلا بلفظ يدلُّ على الاقتضاء الباطن ، فيكون قوله بلسانه : (اطلب العلم) دلالة على الاقتضاء الذي في ذاته ، سواء حدث في الوقت أو كان قائماً بذاته قبل وجود ولده ؛

فهكذا ينبغي أن يفهم قيام الأمر بذات الله تعالى ، فتكون الألفاظ الدالة عليه حادثة والمدلول قديماً ، ووجود ذلك المدلول لا يستدعي وجود المأمور ، بل يتصور وجوده مهما كان المأمور مقدّر الوجود ، فإن كان مستحيل الوجود . . فربما لا يتصور وجود اقتضاء مَن يعلم استحالة وجوده ؛ فلذلك لا نقول : إن الله تعالى يقوم بذاته اقتضاء فعل مَن يستحيل وجوده ، بل مَن عِلْم وجوده ، وذلك غير محال .

فإن قيل : أفتقولون : إن الله تعالى في الأزل أمر ناه ؛ فإن قلتم : إنه أمر . . فكيف يكون أمر لا مأمور له ؟ وإن قلتم : لا . . فقد صار أمراً بعد أن لم يكن ؟

تحريجة : كيف يأمر -
والأمر من كلامه -
ولا مأمور بعد ؟

قلنا : اختلف الأصحاب في جواب هذا ؛ والمختار أن نقول : هذا نظرٌ يتعلقُ أحد طرفيه بالمعنى ، والآخر بإطلاق الاسم من حيث اللغة ؛ فأما حظُّ المعنى . . فقد انكشف ، وهو أن الاقتضاء القديم^(١) معقول وإن كان سابقاً على وجود المأمور ؛ كما في حق الولد .

يبقى أن يقال : اسمُ الأمر ينطلق عليه بعد فهم المأمور ووجوده أم ينطلق عليه قبله ؟ وهذا أمرٌ لفظي لا ينبغي للناظر أن يشتغل بأمثاله ، ولكن الحق أنه يجوز إطلاقه عليه كما جؤزوا تسمية الله تعالى قادراً قبل وجود المقدور ، ولم يستبعدوا قادراً ليس له مقدور موجود ، بل قالوا : القادر يستدعي مقدوراً معلوماً لا موجوداً . . فكذلك الأمر يستدعي مأموراً معلوماً لا موجوداً ، والمعدوم معلوم الوجود قبل الوجود ، بل يستدعي الأمر مأموراً به كما يستدعي مأموراً ، ويستدعي أيضاً أمراً^(٢) ، والمأمور به يكون

(١) في (و) : (للقديم) بدل (القديم) .

(٢) في (النسخ) : (آمراً) ولعلها كما أثبتت لسبق الحديث عن الأمر والمأمور ، ثم إثبات الأمر والمأمور به ؛ ومثاله : قوله تعالى : ﴿ اتَّقُوا اللَّهَ ﴾ الأمر : هو الله عز وجل ، والمأمور : عامة الخلق أو المؤمنون خاصة ، والمأمور به : التقوى ، والأمر : صيغة ﴿ اتَّقُوا ﴾ ، والله أعلم .

معدوماً ، ولا يقال : إنه كيف يكون أمراً من غير مأمور به ، بل يقال : له مأمورٌ به هو معلومٌ وليس يشترطُ كونهُ موجوداً ، بل يشترطُ كونهُ معدوماً ، بل من أمرٍ ولدهُ على سبيل الوصية بأمر ثم توفي ، فأتى الولد بما أوصي به . . . يقال : امثّلَ أمرٌ والده ، والأمْرُ معدوم ، والأمْرُ في نفسه معدوم ، ونحن مع هذا نطلق اسمَ امثالِ الأمر ، فإذا لم يستدعِ كَوْنُ المأمورِ ممثلاً للأمر لا وجودَ الأمر ولا وجود الأمر^(١) ، ولم يستدعِ كَوْنُ الأمرِ أمراً وجودَ المأمور به . . . فمن أين يستدعي وجودَ المأمور ؟

فقد انكشفَ من هذا حظُّ اللفظ والمعنى جميعاً ، ولا نظرَ إلا فيهما ، فهذا ما أردنا أن نذكره في استحالة كونه محلاً للحوادث إجمالاً وتفصيلاً .

- الحكم الرابع :

أن الأسماءَ المشتقة لله تعالى من هذه الصفات السبع صادقةٌ عليه أزلاً وأبداً ؛ فهو في القدم كان حياً عالماً قادراً سميعاً بصيراً متكلماً ، وأما ما يُستقًى له من الأفعال ؛ كالرازق والخالق والمعزّ والمدلّ . . . فقد اختلفَ في أنه يصدق في الأزل أم لا ، وهذا إذا كشف الغطاء عنه . . . تبيّن استحالة الخلاف فيه .

الاسامي المشتقة من
الصفات السبع
صادقة عليه سبحانه
أزلاً

والقول الجامع : أن الأسماء التي يسمّى بها الله سبحانه وتعالى أربعة أقسام :

اساميه سبحانه أربعة
اقسام

الأول : ألا يدُلُّ إلا على ذاته ؛ كالموجود ، وهذا صادقٌ أزلاً وأبداً .

الثاني : ما يدُلُّ على الذات مع زيادة سلبٍ ؛ كالقديم ، فإنه يدُلُّ على وجودٍ غيرٍ مسبوقٍ بعدمٍ أزلاً ، وكالباقى ؛ فإنه يدُلُّ على الوجود وسلبِ العدم عنه أبداً ، وكالواحد ؛ فإنه يدُلُّ على الوجود وسلبِ الشريك ، وكالغني ؛ فإنه يدُلُّ على الوجود وسلبِ الحاجة ، فهذا أيضاً يصدق أزلاً وأبداً ؛ لأنَّ ما يسلبُ عنه يسلبُ لذاته ، فيلازم الذات على الدوام .

(١) مفعول (لم يستدعِ) هو (لا وجودَ الأمر) ومعطوفها .

الثالث : ما يدلُّ على الوجود وصفةً زائدة من صفات المعنى ؛ كالحَيِّ والقادر والمتكلم والعالم والمريد والسميع والبصير ، وما يرجعُ إلى هذه الصفاتِ السبع ؛ كالآمر والناهي والخبير ونظائره ، فذلك أيضاً يصدق عليه أزلاً وأبداً عند من يعتقد قَدَمَ جميع الصفات .

الرابع : ما يدلُّ على الوجود مع إضافة إلى فعل من أفعاله ؛ كالجواد والرازق والخالق والمُعزِّ والمذلُّ وأمثاله ، وهذا مختلفٌ فيه ؛ فقال قوم : هو صادقٌ أزلاً ؛ إذ لو لم يصدق . . لكان اتصافه به موجباً للتغير ، وقال قوم : لا يصدق ؛ إذ لا خلق في الأزل ، فكيف يكون خالقاً ؟

والكاشفُ للغطاء عن هذا : أن السيفَ في الغمدِ يسمى صارماً وعند حصول القطع به ، وفي تيك الحالةِ على الاقترانِ يسمى صارماً ، وهما بمعنيين مختلفين ؛ فهو في الغمدِ صارمٌ بالقوة ، وعند حصول القطع صارمٌ بالفعل ، وكذلك الماء في الكوزِ يسمى مُزَوياً ، وعند الشربِ يسمى مروباً ، وهما إطلاقان مختلفان ؛ فمعنى تسمية السيف في الغمدِ صارماً : أن الصفةَ التي يحصلُ بها القطعُ موجودةٌ في السيف ، فليس امتناعُ القطع في الحال لقصورِ في ذات السيف وحُدُوثِهِ واستعداده ، بل لأمرٍ آخرَ وراءَ ذاته ؛ فبالمعنى الذي يُسمى السيفُ به في الغمدِ صارماً . . يصدقُ اسمُ الخالقِ على الله عز وجل في الأزل ؛ فإن الخلقَ إذا جرى بالفعل . . لم يكن لتجددِ أمرٍ في الذات لم يكن ، بل كلُّ ما يشترطُ لتحقيقِ الفعلِ موجودٌ في الأزل ، وبالمعنى الذي يطلقُ حالةَ مباشرةِ القطعِ للسيفِ اسمَ الصارمِ . . لا يصدقُ في الأزل ، فهذا حظُّ المعنى ، فقد ظهرَ أنَّ مَنْ قال : إنه لا يصدقُ في الأزل هذا الاسمُ . . فهو محقٌّ وأرادَ به المعنى الثاني ، ومن قال : يصدقُ . . فهو محقٌّ وأرادَ به المعنى الأول ، وإذا كُشِفَ الغطاءُ عن هذا الوجه . . ارتفع الخلافُ^(١) .

(١) ولإمام المتكلمين الفخر الرازي كلام نفيس في هذا البحث عقده في كلامه عن البسمة في « التفسير الكبير » .

فهذا تمام ما أردنا ذكره في قطب الصفات ، وقد اشتمل على سبع دعاوى ، ونفرع عن صفة القدرة ثلاثة فروع ، وعن صفة الكلام خمسة استبعادات ، واجتمع من الأحكام المشتركة بين الصفات أربعة أحكام ، فكان المجموع قريباً من عشرين دعوى هي أصول الدعاوى ، وإن كانت تنبني كل دعوى على دعاوى بها يتوصل إلى إثباتها .

فلنشتغل بالقطب الثالث في أفعال الله عز وجل .

* * *

[القطب الثالث]
[في أفعال الله تعالى]

القطب الثالث في أفعال الله تعالى

وجملة أفعال الله تعالى جائزة لا يُوصفُ شيءٌ منها بالوجوب ، ونَدَّعي
في هذا القطب سبعة أمور :

نَدَّعي : أنه يجوز لله تبارك وتعالى ألا يكلف عباده ، وأنه يجوز أن
يكلفهم ما لا يُطاق ، وأنه يجوز منه إيلام العباد بغير عوضٍ وجناية ، وأنه
لا يجبُ عليه رعاية الأصلح لهم ، وأنه لا يجبُ عليه ثوابُ الطاعة وعقابُ
المعصية ، وأن العبد لا يجبُ عليه شيءٌ بالعقل بل بالشرع ، وأنه لا يجبُ
على الله تعالى بعثُ الرسل ، وأنه لو بعث . . لم يكن قبيحاً ولا محالاً ، بل
أمكناً إظهارُ صدقهم بالمعجزة .

وجملة هذه الدعاوى تنبني على البحث عن معنى الواجب والحسن
والقبيح ، ولقد خاضَ الخائضون فيه وطوّلوا القولَ في أن العقل : هل
يحسُنُ ويقبَحُ ، وهل يوجب ؟

وإنما كثُرَ الخطُّ لأنهم لم يحصلوا معنى هذه الألفاظ واختلافِ
الاصطلاحات فيها ، وكيف يتخاطبُ خصمان في أن الفعلَ واجبٌ أم لا وهما
بعدُ لم يفهما معنى الواجب فهما محضلاً متفقاً عليه بينهما ؟!

بيان مصطلحات
داثرة في هذا القطب

فلنقدم البحثَ عن الاصطلاحات ، ولا بدَّ من الوقوف على معنى ستة
الفاظٍ ؛ وهي الواجب والحسن والقبيح والعَبَثُ والسَّفَهُ والحكمة ؛ فإنَّ هذه
الألفاظَ مشتركةٌ ، ومثارَ الأغاليطِ إجمالها ، والوجهُ في مثل هذه المباحث
أنْ نطرحَ الألفاظَ ونحصلَ المعانيَ في العقل بعبارات أخرى ، ثم نلتفتُ إلى

الألفاظ المبسوو عنها وننظرُ إلى تفاوت الاصطلااو فيها^(١) ، فنقول :

تعريف الواجب

أما الواجبُ : فإنه يطلقُ على فعل لا محالة ؛ فإن ما يطلقُ على القديم وأنه واجبٌ وعلى الشمس إذا غربت وأنها واجبة . . ليس من غرضنا ، وليس يخفى أن الفعل الذي لا يرجع فعله على تركه^(٢) ، فلا يكون صدورُه من صاحبه بأولى من تركه . . لا يسمى واجباً ، وإن ترجع وكان أولى . . لم يسمى أيضاً واجباً بكل ترجيح بل لا بد من خصوص ترجيح .

ومعلوم أن الفعل قد يكون بحيث يعلم أنه يستعقب تركه ضرراً أو يتوهم ، وذلك الضرر إما عاجل في الدنيا وإما آجل في العاقبة ، وهو إما قريب محتمل وإما عظيم لا يطاق مثله ، فانقسام الفعل ووجوه ترجحه بهذه الأقسام ثابت في العقل من غير لفظ .

فلنرجع إلى اللفظ فنقول :

معلوم أن ما فيه ضرر قريب محتمل لا يسمى واجباً ؛ إذ العطشان إذا لم يبادز إلى شرب الماء تضرر ضرراً قريباً ولا يقال : إن الشرب عليه واجب ، ومعلوم أن ما لا ضرر فيه أصلاً ولكن في فعله فائدة لا يسمى واجباً ؛ فإن التجارة واكتساب المال والنوافل فيها فوائد ولا تسمى واجباً ، بل المخصوص باسم الواجب : ما في تركه ضرر ظاهر ؛ فإن كان ذلك في العاقبة - أعني : الآخرة - وعرف بالشرع . . فنحن نسميه واجباً ، وإن كان ذلك في الدنيا وعرف ذلك بالعقل . . فقد يسمى ذلك أيضاً واجباً ؛ فإن من لا يعتقد الشرع قد يقول : واجب على الجائع الذي يموت من الجوع أن يأكل

(١) ويرى المتبع في ثنايا « الاقتصاد » سمة تحرير المعنى وبيان المراد من اللفظ في كثير من أبحاثه ، وهو ضابط من أهم ضوابط المناظرة ، وهنا تأصيل له وتبيين لعلته وضرورته التي هي وقاية من الخوض في جدل تكون نهايته خلافاً لفظياً ليس غير ، وهذا العلم أجدر من غيره بهذا الضابط ؛ فالعبرة بالمعاني لا بالمباني .

(٢) لعدم وجود المرجع ، والتعبير بالرجحان أولى لإفادته هذا المعنى ؛ حتى آل مصطلحاً عند أهل الكلام . الأستاذ فودة .

إذا وجدَ الخبز ؛ يعني بوجوب الأكل : ترجَّحَ فعله على تركه بما يتعلَّق من الضرر بتركه ، ولسنا نحزُّمُ هذا الاصطلاح بالشرع ؛ فإنَّ الاصطلاحات مباحة لا حَجَرٍ فيها للشرع ولا للعقل ، وإنما تمنعُ منه اللغة إذا لم يكن على وَفْقِ الموضوع المعروف .

فقد تحصَّلنا على معنيين للواجب ، ورجعَ كلاهما إلى التعرُّض للضرر ، ولكنَّ أحدهما أعمُّ ؛ إذ لا يختصُّ بالآخرة ، والآخِرَ أخصُّ ؛ وهو اصطلاحِيٌّ ، وقد يطلقُ الواجب بمعنى ثالث ؛ وهو الذي يؤدي عدم وقوعه إلى أمر محال ؛ كما يقال : ما عَلِمَ وقوعه فوقوعه واجبٌ ؛ ومعناه : أنه إن لم يقع . . يؤدي إلى أن يتقلبَ العلمُ جهلاً ، وذلك محال ؛ فيكون معنى وجوبه : أنَّ ضدهُ محالٌ ، فليُسمَّ هذا المعنى الثالث بالواجب .

وأما الحسن : فحظَّ المعنى منه أن الفعلَ في حقِّ الفاعل ينقسم إلى ثلاثة أقسام :

أحدها : أن يوافقه ؛ أي : يلائم غرضه .

والثاني : أن ينافي غرضه .

والثالث : ألا يكونَ له في فعله ولا في تركه غرضٌ .

وهذا الانقسامُ ثابتٌ في العقل ؛ فالذي يوافقُ الفاعلَ يسمَّى حسناً في حقِّه ولا معنى لحسنه إلا موافقته لغرضه ، والذي ينافي غرضه يسمَّى قبيحاً ولا معنى لقبحه إلا منافاته لغرضه ، والذي لا ينافي ولا يوافقُ يسمَّى عابثاً ؛ أي : لا فائدةَ فيه أصلاً ، وفاعلُ العبث يسمَّى عابثاً ، وربما سُمِّيَ سفيهاً ، وفاعلُ القبيح - أعني : الفعلَ الذي يتضرَّرُ به - يسمَّى سفيهاً ، واسمُ السفيه أصدقُ منه على العابث ، وهذا كُلُّهُ إذا لم يلتفت إلى غير الفاعل أو لم يرتبط الفعل بغرض غير الفاعل .

فإن ارتبطَ بغير الفاعل وكان موافقاً لغرضه . . سُمِّيَ حسناً في حقِّ من وافقه ، وإن كان منافياً . . سُمِّيَ قبيحاً ، وإن كان موافقاً لشخص دون

شخص.. سُمِّيَ في حقِّ أحدهما حسناً وفي حقِّ الآخرِ قبيحاً ؛ إذ اسمُ الحسن والقبيح بإزاء الموافقة والمخالفة ، وهما أمران إضافيان يختلفان بالأشخاص ، ويختلف في حقِّ شخصٍ واحد بالأحوال ، ويختلف في حال واحد بالأغراض ؛ فربَّ فعلٍ يوافق الشخصَ من وجه ويخالفه من وجه ، فيكون حسناً من وجه ، قبيحاً من وجه .

فمن لا ديانةَ له يستحسنُ الزنا بزوجة الغير ، ويعذُّ الظفرَ بها نعمةً ، ويستقبِحُ فعلَ الذي يكشف عورتهُ ويسمِّيه غَمَازاً قبيحَ الفعل^(١) ، والمتدبِّحُ يسميه محتسباً حسنَ الفعل^(٢) ، وكلٌّ بحسب غرضه يطلق اسم الحسن والقبيح . بل يُقتل ملكٌ من الملوك فيستحسنُ فعلَ القاتل جميعُ أعدائه ، ويستقبِحهُ جميعُ أوليائه ، بل هذا التفاوتُ في الحُسْنِ المحسوس جازٍ^(٣) ؛ ففي الطباع ما خُلِقَ مائلاً من الألوان الحسان إلى السمرة ، فصاحبهُ يستحسنُ الأسمرَ ويعشقُه ، والذي خُلِقَ مائلاً إلى البياض المشرب بالحمرة يستقبِحهُ ويستكرهه ويسفه عقلَ المستحسنِ له المستهتر به^(٤) .

فبهذا يتبين على القطع : أن الحسن والقبيح عبارتان عند الخلق كلَّهم عن أمرين إضافيين يختلفان بالإضافات لا عن صفات الذوات التي لا تختلف بالإضافة . فلا جرمَ جازَ أن يكون الشيء حسناً في حقِّ زيد قبيحاً في حقِّ عمرو ، ولا يجوزُ أن يكون الشيء أسودَ في حقِّ زيد أبيضَ في حقِّ عمرو لما لم تكن الألوان من الأوصاف الإضافية .

فإذا فهمت المعنى.. فاعلم : أن الاصطلاحَ في لفظ الحسن أيضاً ثلاثة :

- (١) أي : يستقبِحُ مَنْ لا ديانةَ له فعلَ الذي يفضُّه في مقام الشهادة بأنه وقع في جريمة الزنا ، ويقول عنه : إنه كاشف للمعرات غَمَاز ، بخلاف المتدين الذي يُحسنُ فعلَ الشاهد مثلاً .
- (٢) المحتسب هنا : الذي يأمر بالمعروف وينهى عن المنكر حسبةً .
- (٣) مع أن المحسوسات أقرب إلى الاتفاق منها إلى التفاوت والاختلاف .
- (٤) المستهتر به : شديد الولوع والتعلق به .

فقائل يطلقه على كل ما يوافق الغرض عاجلاً كان أو آجلاً .

وقائل يختصه بما يوافق الغرض في الآخرة وهو الذي حسنه الشرع ؛

أي : حث عليه ووعد بالثواب عليه ، وهو اصطلاح أصحابنا .

والقيح عند كل فريق ما يقابل الحسن ؛ فالأول أعم وهذا أخص ،

وبهذا الاصطلاح قد يسمي بعض من لا يتحاشى فعل الله تعالى قبيحاً إذا كان

لا يوافق غرضه ؛ ولذلك تراهم يسبون الفلك والدهر ويقولون : خرف

الفلك ، وما أقبح أفعاله ، ويعلمون أن الفاعل خالق الفلك ؛ ولذلك قال

رسول الله صلى الله عليه وسلم : « لا تسبوا الدهر ؛ فإن الله هو الدهر »^(١) .

وفيه اصطلاح ثالث : إذ قد يقال : فعل الله تعالى حسن كيف كان مع أنه

لا غرض في حقه ، ويكون معناه : أنه لا تبعه عليه فيه ولا لائمة ، وأنه

فاعل في ملكه الذي لا يساهم فيه^(٢) .

وأما الحكمة : فتطلق على معنيين :

أحدهما : الإحاطة المجردة بنظم الأمور ومعانيها الدقيقة والجليلة ،

والحكم عليها بأنها كيف ينبغي أن تكون حتى تتم منها الغاية المطلوبة بها .

والثاني : أن تنضاف إليه القدرة على إيجاد الترتيب والنظام وإتقانه

وإحكامه .

فيقال : حكيم من الحكمة ؛ وهو نوع من العلم^(٣) ، ويقال حكيم من

الإحكام ؛ وهو نوع من الفعل .

فقد اتضح لك معنى هذه الألفاظ في الأصل ، ولكن هنها ثلاث غلطات

الكشف عن ثلاث
غلطات تخلص من
إشكالات غررت
الكثير

(١) رواه مسلم (٢٢٤٦) ، وهو عند البخاري بنحوه (٦١٨١) ، والمعنى كما ذكر المؤلف

رحمه الله تعالى ؛ قال الإمام النووي : (أي : لا تسبوا فاعل النوازل ؛ فإنكم إذا سببتم

فاعلها . . وقع السب على الله تعالى ؛ لأنه هو فاعلها ومنزلها) . شرح النووي على

مسلم (٣ / ١٥) .

(٢) أي : لا يُشارك فيه ، فهو المالك وحده .

(٣) وهو المراد بالمعنى الأول ، واللاحق هو المراد من المعنى الثاني .

للوهم ، يستفاد من الوقوف عليها الخلاص من إشكالات تغتر بها طوائف كثيرة^(١) :

تحكيم الأهموه

الغلطة الأولى : أن الإنسان قد يطلق اسم القبيح على ما يخالف غرضه وإن كان يوافق غرض غيره ، ولكنه لا يلتفت إلى الغير ، فكل طبع مشغوف بنفسه ومستخقر ما عداه ، فلذلك يحكم على الفعل مطلقاً بأنه قبيح ، فقد يقول : إنه قبيح في عينه^(٢) ، وسببه : أنه قبيح في حقّه ؛ بمعنى أنه مخالف لغرضه ، ولكن أغراضه كأنها كل العالم في حقّه ، فيتوهم أن المخالف لحقه مخالف في نفسه ، فيضيف القبح إلى ذات الشيء ويحكم بالإطلاق ، فهو مصيب في أصل الاستقباح ، ولكنه مخطئ في حكمه بالقبح على الإطلاق وفي إضافة القبح إلى ذات الشيء ، ومنشؤه غفلته عن الالتفات إلى غيره ، بل عن الالتفات إلى بعض أحوال نفسه ؛ فإنه قد يستحسن في بعض أحواله عين ما يستقبحه مهما انقلب موافقاً لغرضه !

تميم الأحكام

الغلطة الثانية : أن ما هو مخالف للأغراض في جميع الأحوال إلا في حالة نادرة . . فقد يحكم الإنسان عليه مطلقاً بأنه قبيح ؛ لذهوله عن الحالة النادرة ، ورسوخ غالب الأحوال في نفسه ، واستيلائه على ذكره ؛ فيقضي مثلاً على الكذب بأنه قبيح مطلقاً في كل حال ، وأن قبحه لأنه كذب لذاته فقط ، لا لمعنى زائد ، وسبب ذلك غفلته عن ارتباط مصالح كثيرة بالكذب في بعض الأحوال ، ولكن لو وقعت تلك الحالة . . ربما نفر طبعه عن استحسان الكذب لكثرة إلفه باستقباحه ؛ وذلك لأن الطبع ينفر عنه من أول الصبا بطريق التأديب والاستصلاح ، ويلقى إليه أن الكذب قبيح في نفسه ، وأنه لا ينبغي أن يكذب قط .

وهو قبيح كما قيل ، ولكن بشرط يلزمه في كل الأوقات ، وإنما يفوت

(١) وتحرير هذه الغلطات وفهمها خير معين للباحث عن الحقيقة في مثل هذا .

(٢) المراد بقوله : (في عينه) أي : في ذاته ، مع أن الأمر ليس كذلك ، بل هو ناشئ لأمر وغرض عنده لم يوافق مزاجه .

نادراً^(١) ؛ فلذلك لا ينبئ على ذلك الشرط ، ويُغرسُ في طبعه قبحه والتنفيرُ عنه مطلقاً .

سبق الوهم إلى
العكس

الغلطة الثالثة : سبقُ الوهم إلى العكس^(٢) ؛ فإنَّ ما رُئيَ مقروناً بالشيء يُظنُّ أنَّ الشيءَ أيضاً - لا محالةً - يكون مقروناً به مطلقاً ، ولا يدري أن الأخصَّ أبداً يكون مقروناً بالأعم ، وأما الأعمُّ . . فلا يلزم أن يكون مقروناً بالأخصَّ .

ومثاله : ما يقال من أن السليم - أعني : الذي نهشتُه الحيَّة - يخاف من الحبل المبرقش اللون ، وهو كما قيل ؛ وسببه : أنه أدرك المؤذي وهو متصوِّراً بصورة حبلٍ مبرقش ، فإذا أدرك الحبل . . سبق الوهم للعقل إلى العكس وحكمَ بأنه مؤذٍ ، فينفر الطبعُ تابعاً للوهم والخيال وإن كان العقلُ مكذِباً به .

بل الإنسان قد ينفر عن أكل الخيصر الأصفر لشبهه بالعدرة ، فيكاد يتقيأ عند قول القائل : إنه عدرة ، ويتعدَّرُ عليه تناوله مع كون العقل مكذِباً به ؛ وذلك لسبق الوهم إلى العكس ، فإنَّه أدرك المستقدَّرَ رطباً أصفر ، فإذا رأى الرطبَ الأصفر . . حكمَ بأنه مستقدَّر .

بل في الطبع ما هو أعظم من هذا ؛ فإنَّ الأسامي التي تطلق على الهنود والزنوج لما كان يقترب بها قبحُ المسمَّى بها . . ربما يؤثر في الطبع إلى حدِّ لو سمِّيَ به أجملُ الأتراك والروم . . لنفر الطبع عنه ؛ لأنه أدرك الوهم القبيح مقروناً بهذا الاسم ، فيحكم بالعكس ، فإذا أدرك الاسم . . حكمَ بالقبح على المسمَّى ونفر الطبعُ .

(١) فلذلك يراعي الشرع هذا ويقول بندب الكذب في مسائل معدودة ؛ كالكذب لإصلاح ذات البين مثلاً .

(٢) هذه الحقيقة التي يحدثنا عنها الإمام هنا قبل قرابة ألف عام . . تعدُّ أصلاً عاماً لنظرية الروسي إيفان بافلوف (١٩٣٦م) والمسماة : (الانعكاس الشرطي) والتي اشتهرت بمثال الكلب والجرس ، وقد تحدث عنها الغزالي بإسهاب هنا وفي « المستصفى » و« المنقذ » .

وهذا مع وضوحه للعقل فلا ينبغي أن يُغفل عنه ؛ لأن إقدام الخلق وإحجامهم في أقوالهم وعقائدهم وأفعالهم تابعٌ لمثل هذه الأوهام .

لا يتبع العقل الصرف
إلا الأولياء
المصطفون

وأما اتباعُ العقل الصرف . . فلا يقوى عليه إلا أولياءُ الله تعالى الذين أراهم الله تعالى الحقَّ حقاً وقواهم على اتباعِهِ ، وإن أردتَ أن تجربَ هذا في الاعتقادات . . فأوردُ على فهم العامِّيِّ المعتزلي مسألةً معقولةً جليّةً ، فيسارعُ إلى قبولها ، فلو قلتَ له : إنه مذهب الأشعري . . لنفّرَ وامتنعَ عن القبول ، وانقلبَ مكذباً بعين ما صدّقَ به مهما كان سيئَ الظنِّ بالأشعري ؛ إذ كان قَبَحُ في نفسه ذلك منذ الصبا ، وكذلك نَقَرُُّ أمراً معقولاً عند العامِّيِّ الأشعريِّ ثم نقول له : إنَّ هذا قولُ المعتزلي . . فينفّرُ عن قبوله بعد التصديق ويعود إلى التكذيب !

ولست أقولُ : هذا طنبُ العوامِّ ، بل هو طنبُ أكثرِ من رأيتُهُ من المترسِّمين باسم العلم ؛ فإنهم لم يفارقوا العوامِّ في أصل التقليد ، بل أضافوا إلى تقليد المذهب تقليدَ الدليل ، فهم في نظرهم ^(١) لا يطلبون الحقَّ ، بل يطلبون طريقَ الحيلة في نُصرةٍ ما اعتقدوه حقاً بالسمع والتقليد ، فإن صادفوا في نظرهم ما يؤكِّدُ اعتقادهم . . قالوا : قد ظفرنا بالدليل ، وإن ظهرَ لهم ما يضعفُ مذهبَهُمْ . . قالوا : قد عرضتُ لنا شبهةً ، فيضعون الاعتقادَ المتلقَّفَ بالتقليد أصلاً ، وينبزون بالشبهة كلَّ ما يخالفهُ ، وبالدليل كلَّ ما يوافقه ^(٢) ، وإنما الحقُّ ضدهُ ، وهو ألاَّ يعتقدَ أصلاً شيئاً ، وينظرَ إلى الدليل ويسمِّي مقتضاهُ حقاً ، ونقيضهُ باطلاً ، وكلُّ ذلك منشؤه الاستحسان والاستقباحُ بتقدُّمِ الإلفِ والتخلُّقِ بأخلاقٍ منذ الصبا .

فإذا وقفتَ على هذه المثار . . سهَّلَ عليك دفعُ الإشكالات .

فإن قيل : فقد رجعَ كلامُكم إلى أن الحسنَ والقبحَ يرجعان إلى الموافقة

نحرية : لا ترون
أنكم قلتم بالحسن
والقبح موافقةً
ومخالفةً للأغراض ؟

(١) أي : في بحثهم عن الحق .

(٢) أي : يلقبون مخالفاً اعتقادهم بالشبهة ، ويلقبون موافقةً بالدليل .

والمخالفة للأغراض ، ونحن نرى العاقل يستحسن ما لا فائدة له فيه ،
ويستقيح ما له فيه فائدة :

أما الاستحسان : فمن رأى إنساناً أو حيواناً مشرفاً على الهلاك ..
استحسن إنقاذه ولو بشرية ماء مع أنه ربما لا يعتدُّ الشرع ، ولا يتوقع منه
عوضاً في الدنيا ، ولا هو بمرأى من الناس حتى ينتظر عليه ثناء ، بل يمكن
أن يقدَّر انتفاء كلِّ غرض ومع ذلك يرجح جهة الإنقاذ على جهة الإهمال ؛
بتحسين هذا وتقييح ذلك .

وأما الذي يستقيح مع الأغراض : كالذي يُحمَلُ على كلمة الكفر
بالسيف ، والشرع قد رخص له في إطلاقه ؛ فإنه قد يُستحسن منه الصبر على
السيف وترك النطق به ، أو الذي لا يعتدُّ الشرع وحمل بالسيف على نقض
عهد ولا ضرر عليه في نقضه ، وفي الوفاء به هلاكه ؛ فإنه يستحسن الوفاء
بالعهد والامتناع عن النقض ، فبان أنَّ للحسن والقبح معنى سوى
ما ذكرتموه ؟

عودة للحديث عن
سبق الوهم

والجواب : أن في الوقوف على الغلطات المذكورة ما يشفي هذا
الغلل ؛ أما ترجيح الإنقاذ على الإهمال في حق من لا يعتدُّ الشرع . فهو
دفع الأذى الذي يلحق الإنسان في رقة الجنسية ، وهو طبع يستحيل الانفكاك
عنه ، ولأنَّ الإنسان يقدَّر نفسه في تلك البلية ، ويقدَّر غيره قادراً على إنقاذه
مع الإعراض عنه ، ويجدُّ من نفسه استقباح ذلك ، فيعود ويقدَّر ذلك من
المشرف على الهلاك في حق نفسه ، فينفر طبعه عما يعتدُّه من استقباح
المشرف على الهلاك في حقه ؛ فيدفع ذلك عن نفسه بالإنقاذ .

فإن فرض ذلك في بهيمة لا يتوهم استقباحها ، أو فرض شخص لا رقة
فيه ولا رحمة .. فهذا محالٌّ تصوُّره ؛ إذ الإنسان لا ينفك عنه ، فإن فرض
على الاستحالة .. فيبقى أمر آخر ؛ وهو الشاء بحسن الخلق والشفقة على
الخلق ، فإن فرض حيث لا يعلمه أحد .. فهو ممكن أن يعلم ، فإن فرض

في موضع يستحيل أن يُعَلَمَ . فيبقى أيضاً ترجيح في نفسه ، وميلٌ يضاهي نفرة طبع السليم عن الحبـل ذلك^(١) ، وذلك أنه رأى الشاء مقروناً بمثل هذا الفعل على الاطراد ، وهو يميلُ إلى الشاء . فيميلُ إلى المقرون به ، وإن عَلِمَ بعقله عدمَ الشاء كما أنه لما رأى الأذى مقروناً بصورة الحبـل وطبعه ينفرُ عن الأذى . . . فينفِرُ عن المقرون بالأذى ، وإن عَلِمَ بعقله عدمَ الأذى ، بل الطبعُ إذا رأى مَنْ عَشَقَهُ في موضع وطال معه أنْسُهُ فيه . . فإنه يحسُّ من نفسه تفرقةً بين ذلك الموضع وحيطانه وبين سائر المواضع ؛ ولذلك قال الشاعر :

أَمْرٌ عَلَى الدَّيَّارِ دِيَارٍ لَيْلَى أَقْبَلُ ذَا الْجِدَارِ وَذَا الْجِدَارِ
وَمَا حُبُّ الدَّيَّارِ شَغَفَنَ قَلْبِي وَلَكِنْ حُبٌّ مَنْ سَكَنَ الدَّيَّارِ^(٢)

وقال ابنُ الروميّ منبهاً للناس على حبِّ الأوطان ونعم ما قال : {من الطويل}
وَحَبَّبَ أَوْطَانَ الْرُجَالِ إِلَيْهِمْ مَا رَبُّ قَضَاهَا أَكْشَابُ هُنَالِكَ
إِذَا ذَكَرُوا أَوْطَانَهُمْ ذَكَرْتَهُمْ عُهُودَ أَكْصَابٍ فِيهَا فَحَنُوا لِذَلِكَ^(٣)

وإذا تتبّع الإنسانُ الأخلاقَ والعاداتِ . . رأى شواهدَ هذا خارجةً عن الحصر ، فهذا هو السببُ الذي غلّطَ المغترّين بظاهر الأمور ، الذاهلين عن أسرارِ أخلاقِ النفوس ، الجاهلين بأن هذا الميلَ وأمثالهُ يرجعُ إلى طاعةِ النفس بحكم الفطرة والطبع بمجرد الوهم والخيال الذي هو غلّطٌ بحكم العقل ، ولكن خلقت قوى النفس مطبعةً للأوهام والتخيّلات بحكم إجراء العادات ، حتّى إذا تخيّلَ الإنسانُ طعاماً طيباً بالتذكُّرِ أو بالرؤية . . سأل في الحال لعبابه وتخلّبت أشدّاقه ، وذلك بطاعةِ القوّةِ التي سخرها الله تعالى لإفاضةِ اللعابِ المُعينِ على المضغِ للتخيّلِ والوهم ؛ فإنَّ شأنها أن تنبعثَ

خلقت قوى النفس
مطبعةً للأوهام
والتخيّلات

(١) الحبـل المبرقش الذي سبقت الإشارة إليه (ص ٢٢٧) .

(٢) هما لمجنون ليلَى قيس بن الملوح ، وهما في «ديوانه» (ص ١٢٧) .

(٣) هما في «ديوانه» (١٨٢٦/٥) .

بحسب التخيل وإن كان الشخصُ عالماً بأنه ليسَ يريدُ الإقدامَ على الأكل ؛
بصومٍ أو بسببِ آخر^(١) .

وكذلك يتخيلُ الصورةَ الجميلةَ التي يشتهي مجامعتها ، فإذا ثبتَ ذلك في
الخيال... انبعثت القوةُ الناشئةُ لآلةِ الفعل ، وسأقت الرياحُ إلى تجاوزيف
الأعصاب وملاذنها ، وثارَت القوةُ المأمورةُ بصبِّ المذنيِّ المرطَّبِ المعينِ
على الوقاع .

وذلك كُلُّهُ مع التحققِ بحكم العقل لا للامتناع عن الفعل في ذلك
الوقت ، ولكن خلقَ الله تعالى هذه القوى بحكم جري العادة مطبعةً مسخرةً
تحت حكم الخيال والوهم ، ساعدَ العقلُ الوهمَ أو لم يساعد ، فهذا وأمثاله
منشأُ الغلط في سبب ترجيحِ أحدِ جانبي الفعل على الآخر ، وكل ذلك راجعٌ
إلى الأغراض .

فأما النطقُ بكلمة الكفر وإن كان كذلك^(٢) . . فلا يستقبُّهُ العاقلُ تحت
السيف ألبتة ، بل ربما يستقبُّ الإصرارَ ، فإن استحسنَ الإصرارَ . . فله
سببان :

أحدهما : اعتقادهُ أن الثوابَ على الصبر والاستسلام أكثرُ .

والآخر : ما ينتظرُ من الثناء عليه بصلابته في الدين ؛ فكم من شجاع
يمتطي متنَ الخطر ويتهجم على عدد جَمَّ يعلمُ أنه لا يطيقُهُم ويستحقُّ ما يناله
بما يعتاضُهُ عنه من لذةِ الثناء والحمدِ بعدَ موته .

وكذلك الامتناعُ عن نقضِ العهد سببُهُ ثناءُ الخلق على من يفي بالعهود
وتواصيهم به على مرِّ الأوقات لما فيها من مصالح الناس ، فإن قَدَّرَ حيث

(١) هذه الفقرة زيادة شرح لنظرية (الانعكاس الشرطي) المشار إليها ، والعجب من استخدام
هذه النظرية التي أجرى تجاربها المخبرية بأقلوف في دعم الفكر الإلحادي اللاديني ؛
بدعوى أن المادة خلقة وعاقلة ، وهذا تنكيس صريح لها ! .

(٢) أي : وإن كان مستقبحاً .

لا ينتظرُ ثناءً . . فسببه حَكْمُ الوهم من حيث إنه لم يزل مقروناً بالثناء الذي هو
لذيذ ، والمقرونُّ باللذيذ لذِيذٌ ؛ كما أن المقرونَّ بالمكروه مكروهٌ كما سبق
من الأمثلة .

فهذا ما يحتملُه هذا المختصرُ من بثِّ أسرار هذا الفصل ، وإنما يعرفُ
قدره مَنْ طَالَ في المعقولات نظره ، وقد استفدنا بهذه المقدمة إنجاز الكلام
في الدعاوى ؛ فلنرجع إليها .

* * *

الدَّعْوَى الْأُولَى

لا يجب على الله
تعالى الخلق
والتكليف بل هما
جائزان

أنه يجوزُ لله تعالى ألا يخلق ، وإذا خلق .. فلم يكن ذلك واجباً عليه ،
وإذا خلقهم .. فله ألا يكلّفهم ، وإذا كلّفهم .. فلم يكن ذلك واجباً عليه .
وقالت طائفةٌ من المعتزلة : يجبُ عليه الخلقُ ، والتكليفُ بعد
الخلق^(١) .

وبرهانُ الحقِّ فيه أن نقول : قولُ القائل : الخلقُ والتكليف واجبٌ . . غيرُ مفهوم ؛ فلإنا بيّنا أن المفهومَ عندنا من لفظِ الواجب : ما ينال تاركهُ ضرراً إما عاجلاً وإما آجلاً ، أو ما يكون نقيضُهُ محالاً ، والضررُ محالٌ في حقِّ الله سبحانه ، وليسَ في تركِ التكليفِ وتركِ الخلقِ لزومُ محالٍ إلا أن يقال : كان يؤدي ذلك إلى خلافٍ ما سبق به العلم في الأزل ، وما سبقت به المشيئةُ في الأزل ، فهذا حقٌّ ، وهو بهذا التأويلِ واجبٌ ؛ فإن الإرادةَ إذا فرضتُ موجودةً ، أو العلمُ إذا فرضَ متعلقاً بالشيء . . كان حصولُ المراد والمعلوم واجباً لا محالة .

تحريجة : الفائدة
حاصلة ولكن للمخلق
لا للمخالق

فإن قيل : إنما يجبُ عليه ذلك لفائدةِ الخلق لا لفائدةِ ترجع إلى الخالق .

قلنا : الكلام في قولكم : (لفائدة الخلق) .. للتعليل ، والحكم المعلل هو الوجوب ، ونحن نطالبكم بتفهم الحكم ، فلا يغيكم ذكر العلة ، فما معنى قولكم : إنه يجب لفائدة الخلق ؟ وما معنى الوجوب ونحن لا نفهم

(١) وهو قول بعض المعتزلة كما ذكر المؤلف ، دفعه القاضي عبد الجبار في « المنفي » (١٤ / ١١٥) . ولعل أصل هذا القول عائد لاستحسان التكليف ، وكون الواجب عندهم لا بد أن يكون حسناً ، وهو أصح للمخلق .

من الوجوب إلا المعاني الثلاثة وهي منعدمة ؟ فإن أردتم معنى رابعاً .
ففسروه أولاً ثم اذكروا علتَهُ ، فإننا ربما لا ننكرُ أن للخلق في الخلق فائدة
وكذا في التكليف ، ولكن ما فيه فائدةٌ غيره لم يجب عليه إذا لم يكن له فائدة
في فائدة غيره ، وهذا لا مخرجَ عنه أبداً .

خلق الإنسان في كبد

على أنا نقول : إنما يستقيم هذا الكلام في الخلق لا في التكليف ،
ولا يستقيم في الخلق الموجود ، بل في أن يخلقَهُم في الجنة منعمين من غير
غم وحزن وألم ، وأما هذا الخلق الموجود . . فالعقلاء كلُّهم قد تمنوا
العدم ؛ وقال بعضهم : ليتني كنت نسياً منسياً^(١) ، وقال آخر : ليتني لم أكن
شيئاً^(٢) ، وقال آخر : ليتني كنت هذه التينة وقد رفعها من الأرض^(٣) ، وقال
آخرُ يشيرُ إلى طائرٍ : ليتني كنتُ ذلك الطائرَ ، وهذا قول الأنبياء والأولياء^(٤)
وهم العقلاء ، وبعضهم يتمنى عدم الخلق ، وبعضهم يتمنى عدم التكليف
بأن يكون جماداً أو طائراً .

كيف ثبت فائدة
التكليف والفائدة نفى
الكلفة ؟

فليت شعري ؛ كيف يستجيزُ العاقلُ أن يقولَ : للخلق في التكليف فائدةٌ
وإنما معنى الفائدة نفى الكلفة ، والتكليف في عينه إلزام كلفة ، وهو ألمٌ ،
وإن نظرَ إلى الثواب . . فهو الفائدة ، وكان قادراً على إيصاله إليهم بغير
تكليف ؟

- (١) وهو قول السيدة مريم رضي الله عنها كما جاء القرآن حاكياً قولها : ﴿ بَلِّغْتَنِي مِنْ قَبْلِ هَذَا وَكُنْتُ نَسِيًّا مَنَسِيًّا ﴾ ، وقالت السيدة عائشة رضي الله عنها قبل موتها بعد ثناء سيدنا ابن عباس عليها . « البخاري » (٤٧٥٣) .
- (٢) كان عمرو بن شرحبيل إذا أوى إلى فراشه لازم قوله . « حلية الأولياء » (١٤٢ / ٤) .
- (٣) هو قول سيدنا الفاروق عمر بن الخطاب رضي الله عنه . « شعب الإيمان » (٧٦٩) وفيه الخبر الآتي ، وهو قول سيدنا الصديق رضي الله تعالى عنه .
- (٤) كما روي ذلك عن النبي صلى الله عليه وسلم من قوله : « لوددت أني شجرة تعضد » ، أو هو من قول سيدنا أبي ذر رضي الله عنه ، فيكون من المدرجات . انظر « الترمذي » (٢٣١٢) ، والأخبار في هذا الباب كثيرة جداً ، جمع كثيراً منها الحافظ ابن أبي الدنيا في كتابه « المتعنين » .

تحريجة : الثواب بعد
الاستحقاق الذ وأرفع

فإن قيل : الثواب إذا كان باستحقاق .. كان ألد وأرفع من أن يكون
بالامتنان والابتداء^(١) .

والجواب : أن الاستعانة بالله تعالى من عقل ينتهي إلى التكبر على الله
عز وجل والترفع عن احتمال منه ، وتقدير اللذة في الخروج من نعمته ..
أولى من الاستعانة بالله من الشيطان الرجيم .

صاحب هذه
التحريجة ما ترك من
الجهل شيئاً

وليت شعري ؛ كيف يُعَدُّ من العقلاء من يخطرُ بباله مثل هذه
الوساوس ؟! فمن يستقلُّ المَقَامَ أبَدَ الآباد في الجنة من غير تقدُّمٍ تعب
وتكليف .. أحسنُّ من أن يخاطبَ أو يناظرَ ، هذا لو سلَّم أنَّ الثواب بعد
التكليف يكون مستحقاً ، وسنبيِّنُ نقيضه .

﴿وَلَوْلَا فَضْلُ اللَّهِ عَلَيْكَ
وَرَحْمَتُهُ مَا زَكَا يَسْكُرَ مِنْ
لَحْدِ الْإِنْسَانِ﴾

ثم ليت شعري ؛ الطاعة التي بها يستحقُّ الثواب من أين وجدها العبد ؟
وهل لها سببٌ سوى وجوده وقدرته وإرادته وصحة أعضائه وحضور أسبابه ؟
وهل لكل ذلك مصدرٌ إلا فضلُ الله ونعمته ؟!

فنعودُ بالله من الانخلاع عن غريزة العقل بالكلية ؛ فإنَّ هذا الكلام من
ذلك النمط ، فينبغي أن يسترزقَ الله تعالى عقلاً لصاحبه ، ولا يشتغلَ
بمناظرته .

* * *

(١) هذه التحريجة المتكبرة المتعجرفة صرح بها القاضي عبد الجبار حين قال : (وثبت أن
الثواب مستحق على وجه التعظيم والتبجيل ، ولا يحسن فعله إلا بأن يكون مستحقاً) .
« المغني » (١٣٤ / ١١) .

ولكن تجدر الإشارة إلى أن المعتزلة يجعلون هذا الاستحقاق من باب التفضل والامتنان ،
قال قاضيهم : (وليس له أن يقول : إذا قلت في العوض والثواب : إنهما بفضل من الله
تعالى ، فكيف يصح أن تقولوا فيهما : إنهما مستحقان ؟! وذلك لأن الغرض الذي نشير
إليه بقولنا : إنه فضل من الله .. لا يمنع من كون الثواب مستحقاً ، وإنما نريد بذلك أنه لما
تفضل تعالى بسببه لكي يصل الحي منا إلى الثواب .. صار كأنه متفضل به) . « المغني »
(٨٢ / ١١) .

الدعوة الثانية

ندعي : أن الله تعالى أن يكلف عباده ما يطيقونه وما لا يطيقونه .
 وذهبت المعتزلة إلى إنكار ذلك ^(١) .

له سبحانه أن يكلف
 العباد ما لا يطيقونه

(١) هنا مسألتان : الأولى : أنكر المعتزلة أن يكلف الله العباد ما لا يطيقونه .

الثانية : أوجبت طائفة من المعتزلة على الله أن يكلف العباد ما يطيقونه ، وسبقت (ص ٢٣٣) .
 فخالف المعتزلة في كلا الأصلين ؛ أما الأول : فقول الأشاعرة من أهل السنة : جواز التكليف بغير المستطاع والمقدور ، وأما الثاني : فقول أهل السنة : إن الله تعالى متفضل على عباده بالتكليف ، ولا يجب عليه تكليفهم ، بل هو متطول بالتكليف ، كما هي عبارة المؤلف في « قواعد العقائد » ، والمعنى كما قال الكمال ابن أبي الشريف في « شرحه للمسيرة » : (أي : متفضل به عليهم حيث جعلهم أهلاً لأن يخاطبهم بالأمر والنهي) « المسامرة » (ص ١٤٧) .

فتكليف العباد عموماً لا يجب على الله عند أهل السنة والجماعة أشاعرة وماتريدية ، أما تكليف ما لا يطاق .. فالخلاف فيه واسع ، والكلام فيه جارٍ على الجواز العقلي والجواز الشرعي ؛ فالماتريدية من أهل السنة لا يقولون بجوازه لا عقلاً ولا شرعاً ، واتفق معهم غالب الأشاعرة في الممتنع لذاته ، ووافقهم المعتزلة بناء على أصلهم الفاسد في التحسين والتفويض العقلين في ذلك على تفصيل عندهم .

والماتريدية قالوا بتكليف ما يمتنع بناءً على أن الله تعالى عليمٌ بخلافه ؛ كتكليف أبي جهل بالإيمان مثلاً ، ولكن قالوا : لا يسمى هذا تكليفاً بالمحال ، بل هو تكليف بما يطيقه ؛ لكونه مقدور المكلف بالنظر إلى نفسه لا بالنظر لما في علم الله تعالى .
 انظر « شرح العقيدة الطحاوية » المسماة : « بيان السنة والجماعة » للغنيمي رحمه الله (ص ١٢٨) ، و« شرح العقائد النسفية » (ص ١٤٩) .

قال الشيخ الإمام تاج الدين السبكي في « جمع الجوامع » (ص ٩) : « يجوز التكليف بالمحال مطلقاً ، ومنع أكثر المعتزلة والشيخ أبو حامد - يعني : الإسفراني - والغزالي وابن دقيق العيد ما ليس ممتنعاً لتعلق العلم بعدم وقوعه ، ومعتزلة بغداد والامدي المحال لذاته ، وإمام الحرمين كونه مطلوباً لا ورود صيغة الطلب ، والحق : وقوع الممتنع بالغير لا بالذات) .

وانظر للتوسع : « الآيات البينات » (ص ٣٥٨) ، وكلام الإمام الزبيدي - وهو نفيس - في « إنحاف السادة المتقين » (١٧٨/٢) وما بعدها ، و« التلويح على التوضيح » (٤١٩/١) ، و« البحر المحيط » (٣٤٢/١) .

ويكاد يكون حاصل الخلاف بين الأشاعرة والماتريدية لفظياً في هذه المسألة ومسألة إيلام

ومعتقد أهل السنة أن التكليف : له حقيقة في نفسه وهو أنه كلامٌ ، وله مصدرٌ وهو المكلفُ ، ولا شرط فيه إلا كونه متكلماً ، وله موردٌ وهو المكلفُ ، وشرطه أن يكون فاهماً للكلام ، فلا يسمى الكلام مع الجماد والمجنون خطاباً ولا تكليفاً ، والتكليف نوعٌ خطاب ، وله متعلقٌ وهو المكلفُ به ، وشرطه أن يكون مفهوماً فقط ، وأما كونه ممكناً . . فليس شرطاً لتحقيق الكلام ؛ فإن التكليف كلامٌ ، فإذا صدر ممن يفهم مع من يفهم فيما يفهم وكان المخاطب دون المخاطب . . سُمي تكليفاً ، وإن كان مثله . . سُمي التماساً ، وإن كان فوقه . . سُمي دعاء وسؤالاً ، فالأقتضاء في ذاته واحدٌ ، وهذه الأسامي تختلفُ عليه باختلاف النسبة .

وبرهان جواز ذلك : أن استحالة لا تخلو^(١) : إما أن تكون لامتناع تصور ذاته ؛ كاجتماع السواد والبياض ، أو كان لأجل الاستقباح .

وباطل أن يكون امتناعه لذاته ؛ فإن السواد والبياض لا يمكن أن يفرضاً مجتمعين ، وفرض هذا ممكن^(٢) ؛ إذ التكليف لا يخلو :

إما أن يكون لفظاً وهو مذهب الخصم ، وليس بمستحيل أن يقول الرجل لعبده الزَّمين : (قُمْ) ، فهو على مذهبهم أظهر .

وأما نحن . . فإننا نعتقد أنه اقتضاء يقوم بالنفس ، وكما يتصور أن يقوم

الحيوان دون جرم سابق أو عوض لاحق ؛ فقد ذكر العلامة الزبيدي ذلك فقال : (وحاصل ما في « المسامرة » و« شرحه » : أن الحنفية لما استحالوا عليه تعالى تكليف ما لا يطاق . . فهم لتعذيب المحسن الذي استغرق عمره في طاعة مولاه أشد منعا . . ثم منعهم ذلك ليس بمعنى أنه يجب عليه تعالى تركه كما تقول المعتزلة ، بل بمعنى أنه يتعالى عن ذلك لأنه غير لائق بحكمته ، فهو من باب التنزيهات ، لهذا في التجويز عليه تعالى عقلاً وعدمه ، أما الوقوع . . فمقطوع بعدمه . في المسألة الثانية - غير أنه عند الأشاعرة للوعد بخلافه ، وعند الحنفية والمعتزلة لذلك الوعد ولقبخ خلافه) . « إتحاف السادة المتقين » (٢ / ١٨٥) .

(١) أي : استحالة تكليف ما لا يطاق .

(٢) أي : فرض ذلك دون تصور ولا دليل ، بل مجرد فرض ليس إلا ، فقد يفرض المستحيل ثم يرد بالدليل .

اقتضاء القيام بالنفس من قادر . . فيتصور ذلك من عاجز ، بل ربما يقوم ذلك بنفسه من قادر ثم يبقى ذلك الاقتضاء وتطراً الزمانة والسيد لا يدري ، ويكون الاقتضاء قائماً بذاته ، وهو اقتضاء قيام من عاجز في علم الله تعالى وإن لم يكن معلوماً عند المقتضي ، فإن علمه . . لم يستحل بقاء الاقتضاء مع العلم بالعجز عن الوفاء^(١) .

وباطل أن يقال ببطلان ذلك من جهة الاستحسان ؛ فإن كلامنا في حق الله تعالى ، وذلك باطل في حقه ؛ لتزويه عن الأغراض ورجوع ذلك إلى الأغراض .

أما الإنسان العاقل المضبوط بقالب الأغراض . . فقد يستقبح منه ذلك ، وليس ما يستقبح من العبد يستقبح من الله سبحانه تعالى .

فإن قيل : فهو مما لا فائدة فيه ، وما لا فائدة فيه فهو عبث ، والعبث على الله تعالى محال ؟

نحريجة : فإن لم يكن
في التكليف فائدة .
فهو عبث

قلنا : هذه ثلاث دعاوى :

الأولى : أنه لا فائدة فيه ، ولا نسلم ؛ فلعل فيه فائدة للعباد اطلع الله تعالى عليها^(٢) ، فليست الفائدة هي الامتثال والثواب عليه ، بل ربما يكون في إظهار الأمر وما يتبعه من اعتقاد التكليف فائدة ؛ فقد ينسخ الأمر قبل الامتثال ؛ كما أمر إبراهيم عليه السلام بذبح ولده ثم نسخه قبل الامتثال ، وأمر أبا جهل بالإيمان وأخبر أنه لا يؤمن ، وخلاف خبره محال^(٣) .

(١) أي : علمه بعجزه عن الوفاء بالمكلف به . . لا ينافي ولا يزيل بقاء الاقتضاء .

(٢) انظر مطلع هذه الدعوى (ص ٢٣٦) تعليقا ؛ لتجد أن أبرز فائدة هي التشریف بالتكليف .

(٣) فما جاوز الأشاعرة من أهل السنة وقوعه . . ادعوا ورووه في الشرع ؛ قال إمام الحرمين

رحمه الله تعالى : (فإن قيل : ما جوزتموه عقلاً هل اتفق وقوعه شرعاً ؟ قلنا : قال

شيخنا : ذلك واقع شرعاً ؛ فإن الله تعالى أمر أبا لهب بأن يصدق النبي ويؤمن به في جميع

ما يخبر به ، ومما أخبر به أنه لا يؤمن به ؛ فقد أمره أن يصدق به أنه لا يصدق ، وذلك

جمع نقيضين) . « الإرشاد » (ص ٢٢٧) . والتمثيل بأبي لهب أولى ؛ لوجود صريح

الثانية : أن ما لا فائدة فيه فهو عبث ، فهذا تكريرُ عبارة ؛ فلإنا بيّنا أنه لا يرادُ بالعبث إلا ما لا فائدة فيه ، فإن أريدَ به غيره . . فهو غيرُ مفهوم .

لفظ العبث غير وارد أصلاً

الثالثة : أن العبث على الله تعالى محالٌ ، وهذا فيه تلييسٌ ؛ لأن العبث عبارة عن فعلٍ لا فائدة فيه ممن يتعرّضُ للفوائد ، فمن لا يتعرّضُ لها . . فتسميتهُ عبثاً مجازٌ محضٌ لا حقيقة له ، يضاهي قولَ القائل : الريح عابثة بتحريكها الأشجارَ ؛ إذ لا فائدة لها فيه ، ويضاهي قولَ القائل : الجدارُ غافلٌ ؛ أي : هو خالٍ عن العلم والجهل ، وهذا باطل ؛ لأن الغافل يطلقُ على القابل للعلم والجهل إذا خلا عنهما ، فإطلاقه على الذي لا يقبلُ مجازٌ لا أصلُ له^(١) ، وكذلك إطلاقُ اسمِ العابث على الله عز وجل ، وإطلاق العبث على أفعاله سبحانه وتعالى .

الدليل الثاني في المسألة ولا محيصَ لأحد عنه : أن الله تعالى كلّف أباً جهل أن يؤمن ، وعلم أنه لا يؤمن ، وأخبر عنه بأنه لا يؤمن ، فكأنه أمرٌ بأن يؤمن بأنه لا يؤمن ، إذ كان من قول رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه لا يؤمن ، وكان هو مأموراً بتصديقه . . فقد قيل له : صدّق بأنك لا تصدق! وهذا محالٌ^(٢) .

وتحقيقه : أن خلافَ المعلوم محالٌ وقوعه ، ولكن ليس محالاً لذاته ، بل هو محال لغيره ، والمحال لغيره في امتناع الوقوع كالمحال لذاته ، ومن قال : إن الكفار الذين لم يؤمنوا ما كانوا مأمورين بالإيمان . . فقد جحد الشرع ، ومن قال : كان الإيمانُ منهم متصوراً مع علم الله سبحانه وتعالى

=
الإخبار بكفره في القرآن الكريم ، وهو جزء مما يطلب الإيمان به ، على أن التمثيل بأبي جهل لا يبعد إن قلنا : إن بعض آي التنزيل نزل في حقه ومبيناً بختم أمره على الكفر . وهذا مبني على مذهب الأشاعرة في ذلك ، والا . . فجمهور أهل السنة أن هذا ليس بتكليف المحال .

(١) إذ لا بدّ لكل مجاز من علاقة وقرينة ، وهذا غير متوافر في تسمية الجدار غافلاً من باب المجاز .

(٢) انظر التعليق (ص ٢٣٦) .

بأنه لا يقع . . فقد أنكر العقل ؛ فقد اضطر كل فريق إلى القول بتصوّر الأمر بما لا يتصور أمثاله ، ولا يغني عن هذا قول القائل : إنه كان مقدوراً عليه وكان للكافر عليه قدرة .

أما على أصلنا . . فلا قدرة قبل الفعل ، ولم تكن لهم قدرة إلا على الكفر الذي صدر منهم ^(١) .

وأما عند المعتزلة . . فلا يمتنع وجود القدرة ، ولكن القدرة غير كافية لوقوع المقدور ، بل له شرط كالإرادة وغيرها ، ومن شروطه ألا ينقلب علم الله تعالى جهلاً ، والقدرة لا تراؤ لعينها ، بل ليتيسر الفعل بها ، فكيف يتيسر فعل يؤدي إلى انقلاب العلم جهلاً ؟!

فاستبان أن هذا واقع في ثبوت التكليف بما هو محال لغيره ، فكذا يقاس عليه ما هو محال لذاته ؛ إذ لا فرق بينهما في إمكان التلفظ ، ولا في تصوّر الاقتضاء ، ولا في الاستقباح والاستحسان ^(٢) .

(١) وعلى هذا الأصل يكون المخاطب بالتكليف عند الخطاب عاجزاً عن الأداء ؛ إذ لا قدرة له قبل الفعل ، ثم إن الله تعالى أقدره عليه ، وقوله : (ولم تكن لهم قدرة إلا على الكفر) هي مع الفعل بكسبهم واختيارهم ، وقدرتهم لا بد من موافقتها لما في علمه سبحانه . ولقائل أن يقول : فالماثرية يوافقون الأشاعرة بهذا الأصل ؛ فكيف خالفهم بما يشبه ملزومه ؟

قال صدر الشريعة المحبوبي : (فإن قيل : التكليف بالمحال لازم على تقدير التوسط أيضاً ؛ لأن العبد غير قادر على إيجاد الفعل ، بل يوجد بخلق الله ، فيكون التكليف بالفعل تكليفاً بالمحال ؟ قلنا : نعم ، لكن للعبد قصد اختياري ، فالمراد بالتكليف بالحركة التكليف بالقصد إليها . . . ، أو التكليف بالحركة بناء على قدرته على سببها الموصل إليها غالباً وهو القصد) . « التلويح إلى كشف حقائق التنقيح » (١ / ٤٢٠) .

قال المؤلف في « المستصفى » (١ / ٢٩٨) : (ومن جوز تكليف ما لا يطاق عقلاً . . فإنه يمنعه شرعاً ؛ لقوله تعالى : ﴿ لَا يَكْفِيكَ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا ﴾) .

(٢) قال إمام الحرمين : (وقد نطقت آي من كتاب الله تعالى بالاستعاذة من تكليف ما لا طاقة به ؛ فقال تعالى : ﴿ رِمْنَا وَلَا تُحْمِلُنَا مَا لَا عَاقِبَةَ لَنَا بِهِ ﴾ ، فلو لم يكن ذلك ممكناً . . لما ساءت الاستعاذة منه) . « الإرشاد » (ص ٢٢٨) .

وقال السعد التفتازاني : (ثم عدم التكليف بما ليس في الوسع متفق عليه ؛ لقوله تعالى : ﴿ لَا يَكْفِيكَ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا ﴾ ، والأمر في قوله تعالى : ﴿ أَنْبِئُونِي بِأَسْمَاءِ هَؤُلَاءِ ﴾

الدعوى السالبة

ندعي : أن الله تعالى قادرٌ على إيلام الحيوان البريء عن الجنايات ، ولا يلزمه عليه ثواب^(١) .

وقالت المعتزلة : إن ذلك محال ؛ لأنه قبيح ؛ ولذلك لزمهم المصيرُ إلى أن كلُّ بقعة وبرغوث إذا أُوذِيَ بفرك أو صدمة . . فإن الله تعالى يجبُ عليه أن يحشره ويثيبه عليه بثواب^(٢) .

وزهد ذاهبون إلى أن أرواحها تعودُ بالتناسخ إلى أبدانٍ آخرَ ، وينالها من اللذة ما يقابلُ تعبها ، وهذا مذهبٌ لا يخفىُ فسادهُ^(٣) .

ولكننا نقول : أما إيلامُ البريء عن الجناية من الحيوان والأطفال والمجانين . . فمقدورٌ ، بل هو مشاهدٌ محسوسٌ .

للتعجيز دون التكليف ، وقوله تعالى حكاية : ﴿رَبَّنَا وَلَا تَجْعَلْنَا مَآلَاطَةً لِّآيَةٍ﴾ .

ليس المراد بالتحميل هو التكليف ، بل إيصال ما لا يطاق من العوارض إليهم . . .
« شرح العقائد النسفية » (ص ١٤٩) .

ثم فائدة التكليف عند المعتزلة هي الأداء ، وعند الماتريدية هي الابتلاء ، والابتلاء غير حاصل عندهم بتكليف المحال ؛ لعدم وجود الاختيار . انظر « إتحاف السادة المتقين » (١٨١/٢) .

(١) والكلام هنا على الجواز العقلي ، لا على الاستثناء الشرعي ، وعبارته في « القواعد » : (وتعذيبهم من غير جرم سابق ، ومن غير ثواب لاحق) . . لإحكام الرد على المعتزلة .

(٢) بناء على أصلهم في وجوب مراعاة الأصلح ، فكان تعذيب الحيوان حسناً لوجود الثواب ، وهذا أصل فاسد سيبن المؤلف فسادهُ في الدعوى الرابعة ، وانظر « الإرشاد » (ص ٢٧٦) .

(٣) لأن هذا التخصيص - فضلاً عن فساد الأصل وهو القول بتكليف البهائم - بهلذه الصورة مفتقرٌ إلى دليل عقلي ودليل نقلي صريح ، فتبين أن قائله يستغيث من أوهام فكره ، ولو عاد لتأصيله . . لتبين بطلانه عنده ، وهؤلاء هم غلاة الروافض كما سماهم إمام الحرمين في « الإرشاد » (ص ٢٧٤) .

فيبقى قولُ الخصم : (إن ذلك يُوجبُ عليه الحشرَ والثواب بعد ذلك)
 فنعود إلى معاني الواجب ، وقد بان استحالته في حقِّ الله تعالى^(١) ، وإن
 فسروه بمعنى رابع . . فهو غيرُ مفهوم^(٢) .

وإن زعموا أن تركه يناقضُ كونه حكيماً^(٣) . . فنقول :

الحكمةُ إن أُريدَ بها العلمُ بنظامِ الأمور والقدرة على ترتيبها كما سبق . .
 فليس في هذا ما يناقضه .

وإن أُريدَ بها أمرٌ آخرُ . . فليس يجبُ له عندنا من الحكمة إلا ما ذكرناه ،
 وما وراء ذلك لفظٌ لا معنى له .

فإن قيل : فيؤدي إلى أن يكون ظالماً ؛ وقد قال الله تعالى : ﴿ وَمَا رَبُّكَ
 بِظَلَّامٍ لِّلْعَبِيدِ ﴾ ؟

تحريرة : فهل يكون
 الله تعالى ظالماً ؟

قلنا : الظلمُ منفيٌّ عنه بطريق السلبِ المحض^(٤) ؛ كما تسلبُ الغفلةُ عن
 الجدار ، والعبثُ عن الريح ؛ فإنَّ الظلمَ إنما يتصورُ ممن يمكن أن يصادفَ
 فعله ملكٌ غيره ، ولا يتصورُ ذلك في حقِّ الله تعالى ، أو يمكنُ أن يكونَ عليه
 أمرٌ فيخالفُ فعله أمرٌ غيره ، ولا يتصورُ من الإنسان أن يكونَ ظالماً في ملك

(١) حين يبين أنه لا يجب على الله تعالى شيء ، ويبين استحالة معاني الواجب الثلاثة ، وانظر
 (ص ٢٢٢) .

(٢) نعم ؛ فقد فسرت المعتزلة الواجب بمعنى رابع ؛ قال المحقق الكمال - ممزوجاً بشرح ابن
 أبي الشرف - : (واعلم أنهم يريدون بالواجب : ما يثبت بتركه نقص في نظر العقل -
 والجار والمجور متعلق بقوله : يثبت - وثبوت النقص بسبب ترك مقتضى قيام الداعي إلى
 ذلك الفعل ؛ وهو كمال القدرة والغنى مع انتفاء الصارف ، فتركه المراجعة المذكورة مع
 ذلك - أي : مع قيام الداعي وانتفاء الصارف - بخل يجب تنزيهه تعالى عنه ، فيجب
 ما اقتضاه قيام الداعي ؛ أي : لا يمكن أن يقع غيره لتعالیه عما لا يليق) وهذا كما قال
 المحقق الكمال عائد لأحد المعاني التي ردها المؤلف رحمه الله تعالى ، فهو ليس معنىً
 رابعاً في الحقيقة . « المسامرة شرح المسامرة » (ص ١٥٠) .

(٣) في هذا الزعم إشارة لقول السادة الماتريدية من أهل السنة ، وقد سبق بيان الفرق بين قائلتهم
 وقالة المعتزلة تعليقاً (ص ٢٣٧) ، ومباني (ص ٢٤٦) .

(٤) فأصلُ فرضية الظلم على مالك الملك غيرُ واردٍ آلبته ، فلا حاجة لنفيها عنه كما أنه
 لا حاجة لنفي الغفلة عن الجدار مثلاً .

نفسه بكل ما يفعله إلا إذا خالف أمر الشرع ، فيكون ظالماً بهذا المعنى .
 فمن لا يتصور منه أن يتصرف في ملك غيره ، ولا يتصور منه أن يكون
 تحت أمر غيره . . كان الظلم مسلوباً عنه ؛ لفقد شرطه المصحح له ،
 لا لفقده في نفسه .
 فلفظهم هذه الدقيقة ؛ فإنها مزلة القدم .
 فإن فسّر الظلم بمعنى سوى ذلك . . فهو غير مفهوم ، ولا يتكلم فيه بنفي
 ولا إثبات^(١) .

(١) هذه الدعوى تعالج ما يسمى بـ « نظرية الشر » ، وهي من أعوص المسائل التي يطرحها
 الفلاسفة والمتكلمون على مائدة البحث ، ولا مبالغة إن قلنا : هي أكبر مسألة تردُّ
 الجاحدين والكفار عن الإيمان بالله ؛ إذ يستشعرون - بزعمهم - ظلم الخالق ومرارة
 أحكامه ، بل هي كما قال الدكتور مصطفى محمود : (من المشاكل الأساس في الفلسفة ،
 وقد انقسمت حولها مدارس الفكر ، واختلفت حولها الآراء) . ولعل قارئ أصل الدعوى
 (إن الله تعالى قادرٌ على إيلام الحيوان البريء عن الجنائيات ، ولا يلزمه عليه ثواب) دون
 قراءة الدليل . . يستشعر ما يوحي بذلك حاشاه سبحانه وتعالى .
 وقد حاولت المعتزلة الفرار من هذه الشبهة فوقعت في تحديد القدرة وإهزال معنى
 الألوهية ؛ ففرضت على الله تعالى إتاوة زخرقتها بلفظ الصلاح والأصلح لقاء إيقاعه
 سبحانه شيئاً مما هو ظاهر الشرية ؛ كإيلام الطفل وتعذيب البهيمة ونحو ذلك ؛ فقالت
 بوجوب العوض عن الآلام ، مع أن قاضيهما عبد الجبار نفى وجوب العوض في مثل هذه
 الصور ، وقال بوجوبه فقط في حق المكلف . « المغني » (١٣ / ٤٧٥ - ٥٠٤) .
 وكذلك قال اليهود : أفعاله تعالى كلها خير محض ؛ لأنه لا يفعل إلا وجوداً ، وكل وجود
 خير ، والشرور كلها أعدام لا يتعلق بها فعل ، كما قال ذلك موسى بن ميمون في « دلالة
 الحائرين » (ص ٤٩٤) ، ولذلك نجد أقوالاً تشبه المعتزلة باليهود في مثل هذا .
 وبالغت البكورية - كما في « الإرشاد » (ص ٢٧٤) - في نفي الآلام عن الأطفال الذين لم
 يعقلوا وعن البهائم فكابرت بالمحسوس ، والتمس لهم القاضي عبد الجبار عذراً في قائلهم
 هذه بكون هذه الآلام واقعة فيهم لا من قبل الله تعالى ، كما في « المغني » (١٣ / ٣٨٢) .
 وقالت الشنوية : إن الألم ظلم قبيح لعينه ، وهم يعتقدون بأنها صادرة عن (أهرمن) إله
 الشر وهو الشيطان ، فهم على الطرف النقيض من أصل الدعوى .
 أما خلق الشر عند أهل السنة والجماعة . . فهو واقع لكونه ممكناً من الممكنات ، والأدب
 فيه : ﴿ مَا أَصَابَكَ مِنْ حَسَنَةٍ فَمِنَ اللَّهِ وَمَا أَصَابَكَ مِنْ سَيِّئَةٍ فَمِنَ نَفْسِكَ ﴾ .
 وأما عن خلق الشر . . فكما يقول الدكتور مصطفى محمود : (لأن الله أرادنا أحراراً ،
 والحرية اقتضت الخطأ ، ولا معنى للحرية دون أن يكون لنا حق التجربة والخطأ)

الدَّعْوَى الرَّابِعَةُ

نفي رعاية الصلاح
والأصلح عن الله
تعالى

ندعي : أنه لا يجبُ عليه رعاية الأصلح لعباده ، بل له أن يفعلَ ما يشاءُ ويحكمُ ما يريد ، خلافاً للمعتزلة ؛ فإنهم حجروا على الله عز وجل في أفعاله ، وأوجبوا عليه رعاية الأصلح^(١) .

ويدلُّ على بطلان ذلك ما دلَّ على نفي الوجوب عن الله تعالى كما سبق^(٢) ، وتدلُّ عليه المشاهدةُ والوجود ؛ فإننا نُرِيهم من أفعال الله سبحانه ما يلزمهم الاعترافُ بأنه لا صلاحَ فيه للعبيد :

فإننا نفرضُ ثلاثةَ أطفال : مات أحدهم وهو مسلمٌ في الصبا ، وبلغ الآخرُ وأسلمَ ومات مسلماً بالغاً ، وبلغ الثالثُ كافراً ومات على الكفر . . فإن العدلَ

والصواب ، والاختيار الحر بين المعصية والطاعة . . . ومع ذلك ؛ فإن النظر المنصف المحايد سوف يكشف لنا أن الخير في الوجود هو القاعدة ، وأن الشر هو الاستثناء . . . والشر في الكون كالظل في الصورة ؛ إذا اقتربت منه . . خيل إليك أنه عيب ونقص في الصورة ، ولكن إذا ابتعدت ونظرت إلى الصورة ككل نظرة شاملة . . اكتشفت أنه ضروري ولا غنى عنه .

ثم إن الدنيا كلها ليست سوى فصل واحد من رواية سوف تتعدد فصولها ، فالموت ليس نهاية القصة ، ولكن بدايتها ، ولا يجوز أن نحكم على مسرحية من فصل واحد ، ولا أن نرفض كتاباً لأن الصفحة الأولى لم تعجبنا . «حوار مع صديقي الملحد» (ص ٢٠-٢٢) .

ولن تحل هذه العقدة إلا إذا فهمنا قول الإمام أحمد الغزالي أخى المؤلف رحمه الله تعالى في «التجريد في كلمة التوحيد» ؛ إذ لا يتوانعُ هذا الخلقُ إلا عالِمان ؛ عالم العدل وعالم الفضل ، وتأمل قوله سبحانه : ﴿ وَلَوْلَا فَضْلُ اللَّهِ عَلَيْكُمْ وَرَحْمَتُهُ مَا زَكَا مِنْكُمْ لَحِدَابُ أَيْدٍ وَلَكِنْ اللَّهُ يُؤْتِي مَنْ يَشَاءُ وَاللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ ﴾ ، وقوله تعالى عن يوم القيامة : ﴿ لَا ظُلْمَ الْيَوْمَ ﴾ .

واقراً لفضيلة الدكتور محمد سعيد رمضان البوطي بحثاً خاصاً في هذا من أبحاث القمة ؛ سماء : « الإنسان وعدالة الله في الأرض » .

(١) وهي قالةٌ لهم أشهر من أن يدلل عليها ، عقد القاضي لها كتاباً كاملاً في « المعني » (الجزء الرابع عشر) .

(٢) انظر (ص ٢٢٢) .

عندهم : أن يخلدَ البالغُ الكافرُ في النار ، وأن يكونَ للبالغِ المسلمِ في الجنة رتبةٌ فوقَ رتبةِ الصبيِّ المسلم .

فإذا قالَ الصبيُّ المسلم : يا ربِّ ؛ لم حططتَ رتبتي عن رتبته ؟ . . فيقول : لأنه قد بلغَ فأطاعني ، وأنت لم تطعني بالعبادات بعد البلوغ ؛ فيقول : يا ربِّ ؛ لأنك أمّنتني قبلَ البلوغ ، وكان صلاحِي في أن تمدّني بالحياة حتّى أبلغَ فأطيعَ فأنالَ رتبتهُ ، فلمَ حرمتني هذه الرتبة أبداً الأبدین وكنْتَ قادراً على أن تؤمِّلني لها ؟

فلا يكونُ له جوابٌ إلا أن يقولَ : علمتُ أنك لو بلغتَ . . لعصيتَ وما أطعتَ وتعرضتَ لعقابي وسخطي ، فرأيتُ هذه الرتبة النازلةً أولى بك وأصلحَ لك من العقوبة ؛ فينادي الكافرُ البالغُ من الهاوية ويقول : يا ربِّ ؛ أوما علمتَ أنني إذا بلغتُ . . كفرتُ ؟ ! فلو أمّنتني في الصبا وأنزلتني في تلك المنزلة النازلة . . لكان أحبَّ إليَّ من تخليدِ النار وأصلحَ لي ؛ فلمَ أحييتني وكان الموتُ خيراً لي ؟ ! فلا يبقى له جوابٌ ألْبتهُ^(١) !

ومعلومٌ أن هذه الأقسامَ الثلاثةَ موجودةٌ ، وبه يظهرُ على القطع أن الأصلحَ للعباد كلُّهم ليس بواجب ، ولا هو موجودٌ .

* * *

(١) وأصل هذا المثال منظره تروى بين شيخ أهل السنة أبي الحسن الأشعري مع شيخه سابقاً أبي علي الجبائي تذكرها كتب العقائد ، وأوردها الحافظ الذهبي في « سير أعلام النبلاء » (١٨٤/١٤) ، والسبكي في « طبقات الشافعية » (٣٥٦/٣) .

الدعوى الخامسة

ندعي : أن الله تعالى إذا كَلَّفَ العبادَ فإطاعوه . . لم يجب عليه الثواب ، بل إن شاء . . أثابَهُمْ ، وإن شاء . . عاقَبَهُمْ ، وإن شاء . . أعدمَهُمْ ولم يحشُرْهم ، ولا يبالي لو غفرَ لجميع الكافرين وعاقبَ جميع المؤمنين ، ولا يستحيل ذلك في نفسه ، ولا يناقضُ صفةً من صفات الإلهية .

لا يجب عليه سبحانه
ثواب ولا عقاب

وهذا ؛ لأنَّ التكليفَ تصرُّفٌ منه في عبيده ومماليكه ، وأما الثواب . . ففعلٌ آخرٌ على سبيل الابتداء ، وكونُهُ واجباً بالمعاني الثلاثة^(١) غيرُ مفهوم ، ولا معنى للحسن والقبح ، وإن أريدَ معنى آخر . . فليس بمفهوم ، إلا أن يقال : إنه يُصَيِّرُ وعدهُ كذباً ، وهو محالٌّ ، ونحن نعتقدُ الوجوبَ بهذا المعنى ولا ننكرُهُ .

فإن قيل : التكليفُ مع القدرة على الثواب وتركِ الثواب قبيحٌ ؟

قلنا : إن عنيتمُ بالقبيح أنه مخالفٌ غرضَ المكلفِ . . فقد تعالى المكلفُ وتقدَّسَ عن الأغراض ، وإن عنيتمُ به أنه مخالفٌ غرضَ المكلفِ . . فهو مسلمٌ ، ولكن ما هو قبيحٌ عند المكلفِ لم يمتنعُ عليه^(٢) فعلُهُ ؛ إذ كان القبيحُ والحسن عنده وفي حقِّه بمثابة واحدة^(٣) .

نحريجة : التكليف
مع القدرة على
الثواب وتركه قبيح

(١) للواجب التي ذكرها في بيان حدِّه ، انظر (ص ٢٢٢) .

(٢) أي : على الله عز وجل .

(٣) والماتريديَّة منعوا تعذيب المحسن وإثابة العاصي الكافر ، وقالوا بقبح ذلك ، ولكن بينهم وبين المعتزلة فرق شاسع ؛ فإطلاق الماتريديَّة للفظ القبح مراعاةً لكمال الصفات الإلهية ، ويتضح هذا في بحث التقيح والتحسين العقليين ، فهم في هذا مع الأشاعرة بأنه لا يجب عليه تعالى ذلك ، ولكنه أيضاً لا يليق به ؛ فكان وجوبه لهذا ، ويستدلون كذلك بنحو قوله سبحانه : ﴿ أَمْ حَسِبَ الَّذِينَ أَخْرَجُوا السَّيِّئَاتِ أَنْ نَبْعَلَهُمْ كَالَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ سَوَاءٌ نَحْيَهُمْ وَمَعَانِهِمْ سَاءٌ مَا يَحْكُمُونَ ﴾ فهذا يرون فيه نصاً في التقيح عند قوله : ﴿ سَاءٌ ﴾ ، والكل متفق - : كما قال المؤلف رحمه الله - أن الشارع وعد ، ووعداه لا يخلف . انظر « المسامرة » (ص ١٨٢) ، و« شرح الطحاوية » للغنيمي (ص ١٢٩) .

على أنا إن نزلنا على فاسد معتقدهم . . فلا نسلّم أن من يستخدم عبده يجب عليه في العادة ثواب ؛ لأن الثواب يكون عوضاً عن العمل ، فتبطل فائدة الرّق ، وحقّ على العبد أن يخدم مولاه لأنه عبده ، فإن كان لأجل عوض . . فليس ذلك خدمة .

ومن العجائب قولهم : إنه يجب الشكر على العباد ؛ لأنهم عباد ، قضاء لحق نعمته ، ثم يجب عليه الثواب على الشكر وهذا محال ؛ لأن المستحق إذا وفّى . . لم يلزمه عوض ، ولو جاز ذلك . . للزم على الثواب شكر مجدّد ، وعلى هذا الشكر ثواب مجدّد ويتسلسل إلى غير نهاية ، ولم يزل العبد والربّ كلّ واحد منهما ابداً مقيداً بحق الآخر ، وهو محال .

وأفحش من هذا قولهم : إن كلّ من كفر فيجب على الله تعالى أن يعاقبه ابداً ويخلده في النار ، بل كلّ من قارف كبيرة ومات قبل التوبة يخلد في النار ، وهذا جهل بالكرم والمروءة ، والعقل والعادة والشرع وجميع الأمور .

فإننا نقول : العادة قاضية والعقول مشيرة إلى أن التجاوز والصفح أحسن من العقوبة والانتقام ، وثناء الناس على العافي أكثر من ثنائهم على المنتقم ، واستحسانهم للعفو أشدّ ، فكيف يستقبح العفو والإنعام ويستحسن طول الانتقام ؟

ثم هذا في حق من آذته الجناية وغضت من قدره المعصية ، والله تعالى يستوي في حقّ الكفر والإيمان ، والطاعة والعصيان ، فهما في حقّ النهي وجلاله سيّان .

ثم كيف يُستحسن - إن سلك طريق المجازاة واستحسن ذلك - تأييد العقاب خالداً مخلداً في مقابلة العصيان بكلمة واحدة في لحظة ؟ !

ومن انتهى عقله في الاستحسان إلى هذا الحد . . كانت دار المرضى البق به من مجامع العلماء .

على أنا نقول : لو سَلَكَ سالكٌ ضدَّ هذا الطريق بعينه . . كان أقومَ قليلاً ، وأجرئُ على قانون الاستحسان والاستقباح الذي تقضي به الأوهام والخيالات كما سبق^(١) ؛ وهو أنا نقولُ : الإنسانُ يقيحُ منه أن يعاقبَ على جناية سبقت وعَسَرَ تداركُها لوجهين :

أحدهما : أن يكونَ في العقوبة زجرٌ ورعايةٌ مصلحةٌ في المستقبل ، فيحسنُ ذلك خيفةً من فواتِ غرضٍ في المستقبل ، فإن لم تكنْ فيه مصلحةٌ في المستقبل أصلاً . . فالعقوبةُ بمجردِ المجازاةِ على ما سبق قبيحٌ ؛ لأنه لا فائدةٌ فيه للمعاقبِ ولا لأحدٍ سواه ، والجاني متأذُّ به ، ودفعُ الأذى عنه حسنٌ ، وإنما يحسنُ الأذى لفائدة ، ولا فائدة ، وما مضى فلا تداركَ له ؛ فهو في غاية القبح .

الوجه الثاني : أن نقولَ : إذا تأذى المجنيُّ عليه وامتعصَ واشتدَّ غيظُهُ . . فذلك الغيظُ مؤلمٌ ، وشفاءُ الغيظِ مريحٌ من الألم ، والألمُ بالجاني أليقُ ، ومهما عاقبَ الجاني . . زالَ منه ألمُ الغيظِ واختصَّ بالجاني ، فهو أولى ، فهذا أيضاً له وجهٌ ما وإن كان دليلاً على نقصانِ العقلِ وغلبةِ الغضبِ عليه .

فأما إيجابُ العقابِ حيث لا تتعلق به مصلحةٌ في المستقبل لأحدٍ في علم الله تعالى ، ولا فيه دفعُ أذى عن المجني عليه . . ففي غاية القبح ، فهذا أقومُ من قول من يقول : إن تركَ العقابِ في غاية القبح .

والكلُّ باطلٌ واتباعٌ لموجب الأوهام التي وقعت بتوهم الأغراض ، واللهُ تعالى متقدِّسٌ عنها ، ولكنَّا أردنا معارضةَ الفاسدِ بالفاسدِ ؛ ليتبيَّنَ به بطلانُ خيالِهِمْ .

* * *

(١) في الحديث عن سبق الوهم إلى العكس . انظر (ص ٢٢٧) وما بعدها .

الدعوى السارسة

ندعي : أن الشرع لو لم يرِدْ . . لكان لا يجبُ على العباد معرفة الله تعالى وشكْرُ نعمته ، خلافاً للمعتزلة^(١) ؛ حيث قالوا : إنَّ العقلَ بمجرده موجبٌ . وبرهانه : هو أن نقول : العقلُ يوجبُ النظرَ وطلبَ المعرفة لفائدةٍ مرتبة عليه ، أو مع الاعتراف بأن وجوده وعدمه في حقِّ الفوائد عاجلاً وآجلاً بمثابة واحدة .

فإن قلتم : يقضي بالوجوب مع الاعتراف بأنه لا فائدة فيه قطعاً عاجلاً وآجلاً . . فهذا حكمُ الجهل لا حكمُ العقل ؛ فإنَّ العقلَ لا يأمرُ بالعبث ، وكلُّ ما هو خالٍ عن الفوائد كُلِّها فهو عبثٌ ، وإن كان لفائدة . . فلا يخلو : إما أن ترجعَ إلى المعبود ، أو إلى العبد ؛ ومحالٌ أن ترجعَ إلى المعبود تعالى وتقدَّسَ عن الفوائد ، وإن رجعتُ إلى العبد . . فلا يخلو : إما أن يكون في الحال ، أو في المآل ؛ أما في الحال . . فهو تعبٌ محضٌ لا فائدة فيه^(٢) ، وأما في المآل . . فالتوقُّعُ هو الثواب ، ومن أين علمَ أنه يثابُّ على فعله ؟ بل ربِّما يعاقبُ عليه ، فالحكمُ عليه بالثواب حماقةٌ لا أصلَ له .

فإن قيل : يخطرُ بباله أن له ربّاً : إن شكره . . أثابته وأنعمَ عليه ، وإن كفرَ نعمه . . عاقبه عليه ، ولا يخطرُ بباله ألبتةُ جوازُ العقوبة على الشكر ،

نحرية: العقل يقدر
الثواب على الشكر
والعقاب على الكفر

(١) والماتريدية من أهل السنة والجماعة ، ولكن مع التفريق البين كما هو الحال في الدعوى السابقة ، وقد لاحظ المحقق الكمال تداخل دعوى التكليف ودعوى الإيلاء والجزاء بغير جنس العمل وهذه الدعوى مع مسألة التحسين والتقيح ؛ فجعل ذلك كله في دعوى واحدة في « المسامرة » . انظر « إتحاف السادة المتقين » (١٩٠ / ٢) .

(٢) والفائدة المقدره في الحال هي استلذاذ وصف العبودية أمام المعبود سبحانه ، والاستيحاش من أن يكون الكون هملاً لا مدبّر له ، ولكن هذا ليس بضروري لازم ، فلا يلتفت إليه .

والاحتراز عن الضرر الموهوم في قضية العقل كالاحتراز عن المعلوم ؟

قلنا : نحنُ لا نكرُّ أن العاقلَ يستحثُّه طبعُهُ على الاحتراز من الضرر موهوماً ومعلوماً ، فلا يمنعُ من إطلاق اسم الإيجاب على هذا الاستحثاث ؛ فإن الاصطلاحات لا مُشاحَّةَ فيها ، ولكن الكلام في ترجيح جهة الفعل على جهة الترك في تقرير الثواب والعقاب ، مع العلم بأن الشكر وتركه في حق الله تعالى سيان ، لا كالواحد منا ؛ فإنه يرتاح بالشكر والثناء ، ويهتزُّ له ويستلذه ، ويتألم بالكفران ويتأذى به ، فإذا ظهر استواء الأمرين في حق الله تبارك وتعالى . . فالترجيح لأحد الجانبين محالٌ ، بل ربّما يخطرُ بباله نقيضُهُ ، وهو أنه يعاقبُ على الشكر لوجبهين :

العقاب على الشكر لا
يبعد عقلاً

أحدهما : أن اشتغاله به تصرّف في فكره وقلبه بإتباعه وصرفه عن الملاذ والشهوات ، وهو عبدٌ مربوبٌ خلقت له شهوةٌ ومُكِّن من الشهوات ، فلعلَّ المقصود أن يشتغلَ بلذاتِ نفسه واستيفاءِ نِعَمِ الله تعالى ، وألا يتعبَ نفسه فيما لا فائدةَ لله تعالى فيه ، فهذا الاحتمالُ أظهرُ .

الثاني : أن يقيسَ نفسه على من يشكرُ ملكاً من الملوك ؛ بأن يبحثَ عن صفاته وأخلاقه ومكانه وموضعِ نومه مع أهله وجميعِ أسرارِهِ الباطنة مجازاةً على إنعامه عليه ؛ فيقال له : أنتَ بهذا الشكرِ مستحقٌّ لحزِّ الرقبة ؛ فما لك ولهذا الفضول ؟ ومن أنتَ حتى تبحثَ عن أسرار الملوك وصفاتهم وأفعالهم وأخلاقهم ؟ ولماذا لا تشتغلُ بما يهتُك ؟

فالذي يطلبُ معرفةَ الله تعالى فإنه ينبغي أن يعرفَ دقائقَ صفاته تعالى وأفعاله وحكمته وأسراره في أفعاله ، وكلُّ ذلك مما لا يؤهِّلُ له إلا من له منصبٌ ؛ فمن أين عرفَ العبدُ أنه مستحقٌّ لهذا المنصب ؟

فاستبان أن مأخذهم أوهامٌ رسخت فيهم من العاداتِ يعارضُها أمثالُها ولا محيصَ عنها .

فإن قيل : فإن لم يكنْ مدركُ الوجوب مقتضى العقول . . أدى ذلك إلى

نحريجة : إنما قلنا
بوجوبه عقلاً لكيلا
تبطل المعجزة ؛ فهي
ثابتة به

إفحام الرسول ؛ فإنه إذا جاء بالمعجزة وقال : انظروا فيها . . فللمخاطب أن يقول : إن لم يكن النظر واجباً . . فلا أقدم عليه ، وإن كان واجباً . . فيستحيل أن يكون مدركه العقل ، والعقل لا يوجب ، ويستحيل أن يكون مدركه الشرع ، والشرع لا يثبت إلا بالنظر في المعجزة ، ولا يجب النظر قبل ثبوت الشرع ؛ فيؤدي إلى ألا تظهر صحة النبوة أصلاً ؟

فالجواب : أن هذا السؤال مصدره الجهل بحقيقة الوجوب ، وقد بينا أن معنى الوجوب ترجُّح جانب الفعل على الترك بدفع ضرر موهوم في الترك أو معلوم ، وإذا كان هذا هو الوجوب ، فالموجب هو المرجح ، وهو الله تعالى ؛ فإنه إذا ناط العقاب بترك النظر^(١) . . ترجَّح فعله على تركه ، ومعنى قول النبي : إنه واجب . . أنه مرجح بترجيح الله تعالى في ربطه العقاب بأحدهما ، وأما المدرك . . فعبارة عن جهة معرفة الوجوب لا عن نفس الوجوب ، وليس شرط الواجب أن يكون وجوبه معلوماً ، بل أن يكون علمه ممكناً لمن أراده .

فيقول النبي : إنَّ الكفر سُم مهلك ، والإيمان شفاء مسعد ؛ بأن جعل الله عز وجل أحدهما مسعداً والآخر مهلكاً ، ولست أوجب عليك شيئاً ؛ فإن الإيجاب هو الترجيح ، والمرجح هو الله تعالى ، وإنما أنا مخبر عن كونه سُمّاً ، ومرشدك إلى طريق تعرف به صدقي ، وهو النظر في المعجزة ، فإن سلكت الطريق . . عرفت ونجوت ، وإن تركت . . هلكت .

ومثاله : مثال طبيب انتهى إلى مريض وهو متردد بين دوائين موضوعين بين يديه ، فقال له : أما هذا . . فلا تتناوله ؛ فإنه مهلك للحيوان ، وأنت قادر على معرفته بأن تطعمه هذا السُّنور فيموت على الفور ، فيظهر لك ما قلته ، وأما هذا . . ففيه شفاؤك وأنت قادر على معرفته بالتجربة ، وهو أن تشربه فتشفى ، ولا فرق في حقِّي ولا في حقِّ أستاذي بين أن تهلك أو

(١) ناط العقاب : علَّقه .

تشفى ، فإن أستاذي غني عن بقائك ، وأنا أيضاً كذلك ، فعند هذا لو كان المريض : هذا يجب علي بالعقل أو بقولك ، وما لم يظهر لي هذا لم أشتغل بالتجربة . . كان مهلكاً نفسه ، ولم يكن على الطيب ضرر .

فكذلك النبي قد أخبره الله تعالى بأن الطاعة شفاء ، والمعصية داء ، وأن الإيمان مسعد ، والكفر مهلك ، وأخبره بأنه غني عن العالمين سعدوا أم شقوا ، فإنما شأن الرسول أن يبلغ ويرشد إلى طريق المعرفة وينصرف ، فمن نظر . . فلتنفسه ، ومن قصر . . فعليها ، وهذا واضح .

فإن قيل : فقد رجع الأمر إلى أن العقل هو الموجب من حيث إنه بسمع كلامه ودعواه يتوقع عقاباً ، فيحمله العقل على الحذر ، ولا يحصل إلا بالنظر ، فيجب عليه النظر ؟

تحريجة : ومداور
النظر في ذلك على
العقل

قلنا : الحق الذي يكشف الغطاء عن هذا من غير اتباع رسم وتقليد أمر ، هو أن الوجوب - كما بان - عبارة عن نوع رجحان في الفعل ، والموجب هو الله تعالى ؛ لأنه هو المرجح ، والرسول مخبر عن الترجيح ، والمعجزة دليل على صدقه في الخبر ، والنظر سبب في معرفة الصدق ، والعقل آلة النظر لفهم معنى الخبر ، والطبع مستحث على الحذر بعد فهم المحذور بالعقل ، فلا بد من طبع تخالفه العقوبة الموعودة ويوافقها الثواب الموعود ليكون مستحثاً ، ولكن لا يستحث ما لم يفهم المحذور ولم يقدره ظناً أو علماً ، ولا يفهم إلا بالعقل ، والعقل لا يفهم الترجيح بنفسه بل بسماعه من الرسول ، والرسول ليس يرجح الفعل على الترك بنفسه ، بل الله هو المرجح ، والرسول مخبر ، وصدق الرسول لا يظهر بنفسه بل بالمعجزة ، والمعجزة لا تدل ما لم ينظر فيها ، والنظر بالعقل .

فإذن ؟ قد انكشفت المعاني .

والصحيح في الألفاظ أن يقال : الوجوب هو الرجحان ، والموجب هو الله تعالى ، والمخبر هو الرسول ، والمعرف للمحذور وصدق الرسول

هو العقلُ ، والمستحثُّ على سلوك سبيل الخلاص هو الطبعُ ، فهكذا ينبغي
أن يفهم الحقُّ في هذه المسألة ، ولا يلتفتُ إلى الكلام المعتاد الذي
لا يشفي الغليل ولا يزيل الغموض^(١) .

* * *

(١) انظر تحرير الخلاف بين الأشاعرة والماتريدية من أهل السنة والجماعة في الدعاوى السابقة
في « المسامرة شرح المسامرة » (ص ١٨٣) وما بعدها .

الدعوى السابعة

بعثة الأنبياء جائزة
وليست بمحال ولا
واجبة

ندعي : أن بعثة الأنبياء جائزة وليست بمحال ولا واجبة .
وقالت المعتزلة : إنها واجبة^(١) ، وقد سبق وجه الرد عليهم^(٢) .
وقالت البراهمة : إنها محال^(٣) .

وبرهان الجواز : أنه مهما قام الدليل على أن الله تعالى متكلم ، وقام الدليل على أنه قادر لا يعجز عن أن يدل على كلام النفس بخلق ألفاظ وأصوات أو رقوم أو غيرها من الدلالات . . فقد قام الدليل على جواز إرسال الرسل ، فإننا لسنا نعني به إلا أن يقوم بذات الله تعالى خبر عن الأمر النافع في الآخرة والأمر الضار بحكم إجراء العادة ، ويصدر منه فعل هو دلالة بشخص^(٤) على ذلك الخبر ، وعلى أمره بتبليغ الخبر ، ويصدر منه فعل خارق للعادة مقروناً بدعوى ذلك الشخص الرسالة ، فليس شيء من ذلك

(١) المغني في أبواب التوحيد والعدل (٦٣/١٥) .

(٢) في بيان المراد من لفظ الواجب ، ودفع شبهة التحسين والتقييح العقليين .
ويقول المعتزلة قالت الشيعة والفلاسفة وكثير من الماتريدية من أهل ما وراء النهر ، غير أن التعليل مختلف ؛ فعند المعتزلة والشيعة لأنها من اللطف المقرب للإيمان ، واللطف واجب عندهم على الله تعالى ، وعند الفلاسفة لكونها سبباً للخير العام المستحيل تركه في الحكمة والعناية ، وعند الماتريدية لأنها من مقتضيات الحكمة ، فيستحيل ألا توجد كاستحالة السفة ، كما أن ما علم الله وقوعه واجب لغيره . انظر للتفصيل « إتحاف السادة المتقين » (١٩٩/٢) .

(٣) ومثل البراهمة الصابئة والتناسخية ، ويرى الأمدي رحمه الله تعالى عدم عموم البراهمة في جحد الرسالة ، بل منهم من اعترف بنبوّة آدم عليه السلام ، ومنهم من اعترف بنبوّة إبراهيم عليه السلام . انظر « غاية المرام » (ص ٣١٨) ، وانظر ردّاً مطولاً للقاضي عبد الجبار على شبه البراهمة في « المغني » (١٠٩/١٥) .

(٤) هو الرسول المأمور بالتبليغ ، وفي (و) : (لشخص) بدل (بشخص) .

محالاً لذاته ؛ فإنه يرجعُ إلى كلام النفس ، وإلى اختراع ما هو دلالة على الكلام وما هو مصدقٌ للرسول .

وإنَّ حكمَ باستحالة ذلك من حيث الاستقباح والاستحسان.. فقد استأصلنا هذا الأصلَ في حقِّ الله تعالى ، ثم لا يمكنُ أن يدعيَ قبحَ إرسال الرسول على قانونِ الاستقباح ؛ فالمعتزلة مع المصير إلى ذلك لم يستقبحوا هذا ، فليس إدراكُ قبحِهِ ولا إدراكُ امتناعه في ذاته ضرورياً ؛ فلا بدَّ من ذكر شبههم ، وغاية ما مؤهوا به ثلاثٌ شبه :

شُبُه البراهمة في منع الرسالة والرد عليها

الشبهة الأولى : قولهم : إنه لو بعثَ النبيُّ بما تقتضيه العقولُ.. ففي العقولِ غنيةٌ عنه ، وبعثُهُ الرسولُ على ذلك عبثٌ ، وذلك على الله تعالى محالٌ ، ولو بعثَ بما يخالفُ العقولَ.. لاستحالَ التصديقُ والقبول .

الشبهة الثانية : أنه يستحيلُ البعثُ لأنه يستحيلُ تعريفُ صدقه ؛ لأن الله تعالى لو شافَهُ الخلقُ بتصديقه وكلمهم جهاراً.. فلا حاجةً إلى الرسول ، وإن لم يشافِهِ به.. فغايتهُ الدلالةُ على صدقه بفعل خارق للعادة ، ولا يتميزُ ذلك عن السحرِ والطلّسماتِ وعجائب الخواص^(١) ، وهي خارقةٌ للعادات عند من لا يعرفُها ، وإذا استويا في خرق العادة.. لم يؤمنَ ذلك ، فلا يحصلُ العلمُ بالصدق^(٢) .

الشبهة الثالثة : أنه إن عرفَ تميّزها عن السحرِ والطلّسماتِ والتخيلات.. فمن أين يعرفُ الصدقَ ولعلَّ الله تعالى أرادَ إضلالنا وإغواءنا بتصديقه ؟ ولعلَّ كلَّ ما قال النبيُّ : إنه مسعدٌ.. فهو مُشقي ، وكلَّ ما قال :

(١) الطلسمات : مفردُها الطَّلسم بتخفيف اللام وتشديدها ، وهو اسم للسِّر المكتوم ، وعلم الطلسمات : تأليف القوى السماوية بقوى بعض الأجرام الأرضية ليتألف من ذلك قوة ، وهو مزج قوى الجواهر الأرضية ليحدث منها أمور غريبة . « نهافت الفلاسفة » (ص ٢٣٥) .

وهذا العلم منه ما يوافق الشرع ومنه ما يخالفه ، ويطلب ذلك في مواطنه .

(٢) أي : بصدق دعوى الرسالة ، وفي (ب) و(د) : (بالتصديق) .

مُشَقِّقٍ .. فهو مسعدٌ ولكنَّ اللهَ تعالى أرادَ أن يسوقنا إلى الهلاك ويغوينَا بقول الرسول ؛ فإنَّ الإضلالَ والإغواءَ غيرُ محالٍ على الله تعالى عندكم ؛ إذ العقلُ لا يحسُنُ ولا يقبَحُ ؟

وهذه أقوى شبهة ينبغي أن يجادلَ بها المعتزليُّ عند رومه إلزامَ القولِ بتقبيح العقل إذ يقولُ : إنَّ لم يكن الإغواءُ قبيحاً . فلا يعرفُ صدقُ الرسل قطُّ ، ولا يعلم أنه ليس بإضلال .

والجواب : أن نقول :

أما الشبهة الأولى . . فضعيفة ؛ فإن النبيَّ صلى الله عليه وسلم يَرُدُّ مخبراً بما لا تستقلُّ العقولُ بمعرفته ، ولكن تستقلُّ بفهمه إذا عُرِفَ ؛ فإنَّ العقلَ لا يرشدُ إلى النافع والضارَّ من الأعمال والأقوال والأخلاق والعقائد ، ولا يفرِّقُ بين المشقي والمسعد ، كما لا يستقلُّ بدركِ خواصِّ الأدوية والعقاقير ، ولكنه إذا عُرِفَ . . فَهَمَّ وصدَّقَ وانتفعَ بالسماع ؛ فيجتنبُ المهلكَ ويقصدُ المسعدَ ، كما ينتفعُ بقول الطبيب في معرفة الداء والدواء ، ثم كما يعرفُ صدقَ الطبيبِ بقرائنِ الأحوال وبأُمُورٍ أخرى . . فكذلك يستدلُّ على صدق الرسول بمعجزاتٍ وقرائنِ حالاتٍ ؛ فلا فرق^(١) .

العقل قاصر عن
معرفة المشقي
والمسعد

أما الشبهة الثانية ؛ وهي عدمُ تمييز المعجزة عن السحر والتخييلات . . فليس كذلك ؛ فإنَّ أحداً من العقلاء لم يجوِّز انتهاء السحر إلى إحياء الموتى ، وقلب العصا ثعباناً^(٢) ، وخلق القمر ، وشقَّ البحر ، وإبراء الأكمه والأبرص ، وأمثال ذلك .

أين المعجزة من
السحر ؟

(١) بل لو سلمنا استقلالَ العقل بالمعرفة . . لم تسلم الشبهة من النقص ؛ إذ مبدأ التنبيه للعقل الشارد أو القاصر واردٌ ، وكلُّنا يسلمُ بعدم تساوي العقول في الإدراك ، غير أن القاصر والشارد إن بُدِّه . . لاستفاد وأدرك! وقد أشار المؤلف إلى أن الطبع يستحثُّ على الاحتراز من الضرر ، وقد يكون الطبع بليداً فينبغه الحث .

(٢) على الحقيقة لا على التخيل والتشبيه ، وعبارة إمام الحرمين في غاية الدقة حين قال : (. . . وقلب العصا حية تتلقف ما يأفك السحرة ، ومن جوِّزَ التوصل إلى مثل ذلك بالحكم ودرك الخواص . . فقد خرج عن حيز العقلاء) . « الإرشاد » (ص ٣١٢) .

والقول الوجيز : إن هذا القائل إن ادعى أن كلَّ مقدورٍ لله تعالى فهو ممكن تحصيله بالسحر . فهو قولٌ معلوم الاستحالة بالضرورة ، وإن فرَّق بين فعل وفعل . . فقد تصوّرَ تصديقُ الرسول بما يعلم أنه ليس من السحر ، ويبقى النظرُ بعده في أعيان الرسل وآحاد المعجزات ، وأن ما أظهروه من جنس ما يمكن تحصيله بالسحر أم لا ؟ ومهما وقع الشكُّ فيه . . لم يحصل الصدق به ما لم يتحدَّ به النبيُّ على ملا من أكابر السحرة ، ولم يمهلهم مدَّة المعارضة ، ولم يعجزوا عنه ، وليس الآن من غرضنا آحاد المعجزات^(١) .

الإغواء غير متصور
في التفويض

أما الشبهة الثالثة ؛ وهو تصوّرُ الإغواء من الله تعالى ، والتشكُّك بسبب ذلك . . فنقول : مهما علمَ وجهُ دلالة المعجزة على صدق النبي . . علم أن ذلك مأمونٌ منه^(٢) ؛ وذلك بأن نعرف الرسالة ومعناها ، ونعرف وجه الدلالة ؛ فنقول : لو ادعى إنسانٌ بين يدي ملك على جنده أنه رسولُ الملك إليهم ، وأن الملكَ أوجبَ طاعته عليهم في قسمة الأرزاق والإقطاعات ، فطالبوه بالبرهان والملك ساكتٌ ، فقال : أيُّها الملك ؛ إن كنتُ صادقاً فيما ادعيته . . فصدقني بأن تقومَ على سريرك ثلاثَ مراتٍ على التوالي وتقعّدَ على خلاف عادتكَ ؛ فقامَ الملكُ عَقِيبَ التماسِهِ على التوالي ثلاثَ مراتٍ ثم قعد . . حصلَ للحاضرين علمٌ ضروريٌّ بأنه رسولُ الملك قبلَ أن يخطرَ ببالهم أن هذا الملك من عادته الإغواء أم يستحيلُ في حقِّه ذلك .

بل لو قال الملكُ : صدقتَ ، وقد جعلتُكَ رسولاً ووكيلاً . . لعلمَ أنه رسول ووكيل ، فإذا خالفَ العادةَ بفعله . . كان ذلك كقوله : أنت رسولي ، وهذا ابتداءُ نصبٍ وتوليةٍ وتفويض ، ولا يتصوّرُ الكذبُ في التفويض ،

(١) وهذه الشبهة من البراهمة ومن قال بوجود حقائق للسحر ، أما المعتزلة . . فهم على منع ذلك ، وغالبهم على نفي وجود السحر ، وهم على نقيض الدعوى كما تقدم ؛ إذ أوجبوا الرسالة .

(٢) في (د) : (فيه) ، ومأمون منه ؛ أي : مأمون من الله تعالى على صدق ما يدعيه ليجب التصديق به ، كما يفهم من السياق .

وإنما يتصورُ في الإخبار ، والعلمُ يكونُ هذا تصديقاً وتفويضاً ضروريَّ .

ولذلك لم ينكر أحدٌ صدقَ الأنبياء من هذه الجهة ، بل أنكروا كونَ ما جاء به الأنبياء خارقاً للعادة وحملوه على السحر والتليس ، أو أنكروا وجودَ ربٍّ متكلمٍ أمرَ ناهٍ مصدِّقٍ مُرسِلٍ ، فأما من اعترفَ بجميع ذلك ، واعترفَ بكون المعجزة فعلَ الله تعالى . . حصلَ له العلمُ الضروري بالتصديق .

فإن قيل : فهَبْ أنهم رأوا الله عز وجل بأعينهم وسمعوه بأذانهم وهو يقول : هذا رسولي ليخبركم بطريق سعادتكم وشقاوتكم . . فما الذي يؤمنكم أنه أغوى الرسول والمرسل إليه ، وأخبر عن المشقي بأنه مسعدٌ ، وعن المسعدِ بأنه مشقي ؟ فإنَّ ذلك غيرُ محال إذا لم تقولوا بتقبيح العقول .

تحريجة: ولم لا يكون مُعَوِّداً لنا طالما أن الكذب ليس قبيحاً لعينه عندكم وغير ممتنع في حقه على أصولكم؟

بل لو قدَّرَ عدمُ الرسول ولكن قال الله تعالى شفاهاً : نجاتكم في الصوم والصلاة والزكاة ، وهلاككم في تركها . . فبِمَ نعلمُ صدقَهُ ؟ فلعله يلبسُ علينا ليغويناً^(١) ويهلكنا ؛ فإن الكذبَ عندكم ليس قبيحاً لعينه ، وإن كان قبيحاً . . فلا يمتنعُ على الله تعالى ما هو قبيحٌ وظلم ، وما فيه هلاكُ الخلق أجمعين ؟

فالجوابُ : أن الكذبَ مأمونٌ عليه ؛ فإنه إنما يكون في الكلام ، وكلامُ الله تعالى ليس بصوت وحرف حتى يتطرقَ إليه التليس ، بل هو معنى قائمٌ بنفسه تعالى ، فكلُّ ما يعلمُهُ الإنسانُ يقومُ بذاته خبرٌ عن معلومه على وفق علمِهِ ، ولا يتصورُ الكذبُ فيه ، فكذلك في حقِّ الله تعالى .

الكذب في كلام النفس محال

وعلى الجملة : الكذبُ في كلام النفس محالٌ ، وذلك يحصلُ الأمنَ عما قالوه ، وقد اتضحَ بهذا أن الفعلَ مهما عُلِمَ أنه فعلُ الله تعالى ، وأنه خارجٌ عن مقدور البشر واقتَرَنا بدعوى النبوة . . حصلَ العلمُ الضروري بالصدق ، وكان الشكُّ من حيث الشكُّ في أنه مقدورٌ للبشر أم لا ، فأما بعد معرفة كونه

(١) في (و) : (لِيُغَوِّرَ بَنَّا) .

من فعل الله تعالى . . فلا يبقى للشك مجالاً أصلاً ألبتة^(١) .

فإن قيل : فهل تجوزون الكرامات^(٢) ؟

تحريجة : فما قولكم
في الكرامات وهي
على يد غير مدعي
النبوة ؟

قلنا : اختلف الناس فيها ، والحق أن ذلك جائز ؛ فإنه يرجع إلى خرق الله عز وجل العادة بدعاء إنسان أو عند حاجته ، وذلك مما لا يستحيل في نفسه ؛ لأنه ممكن ، ولا يؤدي إلى محال آخر ؛ فإنه لا يؤدي إلى بطلان المعجزة ؛ لأن الكرامة عبارة عما يظهر من غير اقتران التحدي به ، فإن كان مع التحدي . . فإننا نسميه معجزة وتدلل بالضرورة على صدق المتحدي ، وإن لم تكن دعوى . . فقد يجوز ظهور ذلك على يد فاسق ؛ لأنه مقدور في نفسه^(٣) .

فإن قيل : فهل من المقدور إظهار معجزة على يد كاذب ؟

تحريجة : فهل تظهر
المعجزة على يد
كاذب ؟

قلنا : المعجزة المقرونة بالتحدي نازلة منزلة قوله تعالى : (صدقت وأنت رسولي) ، وتصديق الكاذب محال لذاته ، وكل من قيل له : أنت رسولي . . صار رسولاً وخرج عن كونه كاذباً ، فالجمع بين كونه كاذباً وبين ما ينزل منزلة قوله : أنت رسولي . . محال ؛ لأن معنى كونه كاذباً أنه ما قيل له : أنت رسولي ، ومعنى المعجزة أنه قيل له : أنت رسولي ، فإن فعل

(١) وأما الجواب عند الماتريدية من أهل السنة والجماعة . . فعدم التسليم بأصل الدعوى ؛ إذ الكذب محال عقلاً على الله تعالى ؛ لأنه من صفات الكمال ومقتضيات الحكمة ، لا لكون ذلك من باب التقيح العقلي .

(٢) نفى المعتزلة وقوع الكرامات ، وأنكروا الثابت منها عن السلف ونازعوا فيه ، قال القاضي عبد الجبار : (فلو كان الأمر كما زعمتم . . لكان أولى بأن يظهر المعجز على أمير المؤمنين في حال منازعة غيره له كمعاوية وغيره ؛ لأنه كان أقوى في إزالة الشبهة وفي الاستغناء عن التحكيم الذي نتج من خلاف الخوارج ما نتج ، وفقد ذلك من أول الدلالة على أن الأمر لا حقيقة له) . « المغني » (٢٤١ / ١٥) .

ونسي القاضي أن الكرامة منحة إلهية صرفة ، لله سبحانه فيها حكم ، ولا ندري كيف تأول كرامة أهل الكهف والسيدة مريم عليها السلام ، وانظر الرد على شبههم في « طبقات الشافعية الكبرى » (٣١٦ / ٢) .

(٣) وللتفرقة نسميه استدراجاً .

الملك على ما ضربنا المثال به كقوله : أنت رسولي . . بالضرورة ، فاستبان
أن هذا غير مقدور ؛ لأنه محال ، والمحال لا قدرة عليه^(١) .

فهذا تمام هذا القطب ، فلنشرع في إثبات نبوة نبينا محمد صلى الله عليه
وسلم ، وإثبات ما أخبر عنه ، والله أعلم .

* * *

(١) دفع شبهة الدجال وأعظم شبهة قد ترد في هذه التحريجة هي ما جاء به خبر الشارع من بعثة الدجال آخر الزمان وتمكينه من أعظم الخوارق ؛ كإحياء الموتى وغيره ، ولعل خير جواب عنها : أنه غير مدع للنبوة بل هو مدع للألوهية ، وإله متحيّر أعور ليس من عقائد الملة الحنيفية ، فكانت دعوى الإلهية أهون من دعوى النبوة في هذا المقام ؛ لتباين المعجزة مع الدعوى ، فصار الأمر كأنه قال : آمن بأن الواحد عدو زوجٍ بدليل معجزتي ، فهذا - وإن كان مقارناً للمعجزة - لا يسلم في الحكم العقلي ، فوجب ردُّ هذه المعجزة لزوماً .

أضف إليه أنه يكون زمن الفتن ، وأنه ما من نبي - لخطورة هذه الشبهة - إلا وحذر قومه منه ، وقد جاء في الخبر المتواتر على لسان نبيٍّ صاحب معجزة أنه لا نبي بعده ، وهو سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم ، فلو سلمنا تنزلاً أن الدجال يدعي النبوة . . لأثبتنا تناقض الخبر الصادق من مصدر واحد ، وهذا لا يتصور ، كما ذكر ذلك المؤلف في رد الشبهة الثانية الواردة على اليهود في إنكار النبوة .

القطب الرابع وفيه أربعة أبواب

- الباب الأول : في إثبات نبوة نبينا محمد صلى الله عليه وسلم .
- الباب الثاني : في بيان أن ما جاء به من الحشر والنشر والصراط والميزان وعذاب القبر حق ، وفيه مقدمة وفصلان .
- الباب الثالث : في الإمامة ، وفيه نظر في ثلاثة أطراف .
- الباب الرابع : في بيان من يجب تكفيره من الفرق ومن لا يجب ، والإشارة إلى القوانين التي ينبغي أن يعول عليها في التكفير ، وبه اختتام الكتاب .

الباب الأول

في إثبات نبوة نبينا محمد صلى الله عليه وسلم

وإنما نفتقر إلى إثبات نبوته على الخصوص مع ثلاث فرق :

الرد على المسيحية
القائلين : إنه نبي
العرب

الفرقة الأولى : المسيحية^(١) : حيث ذهبوا إلى أنه رسول إلى العرب فقط لا إلى غيرهم ، وهذا ظاهر البطلان ؛ فإنهم اعترفوا بكونه رسولا حقا ، ومعلوم أن الرسول لا يكذب ، وقد ادعى هو أنه رسول مبعوث إلى الثقلين ، وبعث رسله إلى كسرى وقيصر وسائر ملوك العجم ، وتواتر ذلك منه^(٢) ! فما قالوه محال متناقض .

الرد على اليهود
القائلين : لا نبي بعد
موسى عليه السلام

الفرقة الثانية : اليهود : فإنهم أنكروا صدقه لا بخصوص نظره فيه وفي معجزاته ، بل زعموا أنه لا نبي بعد موسى عليه السلام ، فأنكروا نبوة عيسى عليه السلام ، فينبغي أن تثبت عليهم نبوة عيسى عليه السلام ؛ لأنه ربما يقصر فهمهم عن ذلك إعجاز القرآن ، ولا يقصرون عن ذلك إعجاز إحياء الموتى وإبراء الأكمه والأبرص ؛ فيقال لهم : ما الذي حملكم على الفرق بين من يستدل على صدقه بإحياء الموتى وبين من يستدل بقلب العصا ثعبانا ؟ فلا يجدون إليه سبيلا ألبتة ؛ إلا أنهم ضلوا بشبهتين :

إنما ثبت نبوة موسى
بما ثبت به نبوة
عيسى عليهما السلام

إحدهما : قولهم : النسخ محال في نفسه^(٣) ؛ لأنه يدل على البداء والتغير ، وذلك محال على الله تعالى .

(١) وهم من اليهود ، وانظر التعريف بهم في فهرس الفرق .

(٢) روى مسلم في « صحيحه » (١٧٧٤) عن أنس رضي الله عنه : (أن نبي الله صلى الله عليه وسلم كتب إلى كسرى وإلى قيصر وإلى النجاشي وإلى كل جبار يدعوهم إلى الله تعالى) .

(٣) وتابع اليهود على هذا القول غلاة الروافض من التناسخية وغيرهم . « البرهان » (١٣٠٠ / ٢) .

والثانية : لَقَّهْمُ بعضُ الملحدة أن يقولوا : قد قال موسى عليه السلام :
عليكم بديني ما دامت السماوات والأرض ، وأنه قال : إني خاتم الأنبياء .

الرد على اليهود شبهة
امتناع النسخ

أما الشبهة الأولى . . فبطلانها بفهم النسخ ، وهو عبارة عن الخطاب
الدال على ارتفاع الحكم الثابت المشروط استمراره بعدم لحوق خطاب
يرفعه (١) .

وليس من المحال أن يقول السيد لعبده : (قُمْ) مطلقاً ولا يبيّن له مدة
القيام وهو يعلم أن القيام مقتضى منه إلى وقت بقاء مصلحته في القيام ،
ويعلم مدة مصلحته ولكن لا يبيّن لها ، ويفهم العبد أنه مأمور بالقيام مطلقاً ،
وأن الواجب الاستمرار عليه أبداً إلا أن يخاطبه السيد بالقعود ، فإذا خاطبه
بالقعود . . قعد ولم يتوهم بالسيد أنه بدا له أو ظهرت له مصلحة كان
لا يعرفها والآن قد عرفها ، بل يجوز أن يكون قد عرف مدة مصلحة القيام
وعرف أن الصلاح في الآئنة العبد عليها ويطلق الأمر له إطلاقاً حتى يستمر
على الامتثال ، ثم إذا تغيرت مصلحته . . أمره بالقعود .

فهكذا ينبغي أن يفهم اختلاف أحكام الشرائع ؛ فإن ورود النبي ليس
بناسخ لشرع من قبله بمجرد بعثته ، ولا في معظم الأحكام ، ولكن في بعض
الأحكام ؛ كتغيير قبلة وتحليل مُحَرَّم وغير ذلك ، وهذه المصالح تختلف
بالأعصار والأحوال ، فليس فيه ما يدل على التغير ، ولا على الاستبانة بعد
الجهل ، ولا على التناقض .

ثم هذا إنما يستمر لليهود أن لو اعتقدوا أنه لم يكن شريعة من لدن آدم
عليه السلام إلى زمن موسى عليه السلام ، وينكرون وجود نوح وإبراهيم -

إيمانهم بالأنبياء قبل
موسى مانع من
اعتقاد النسخ

(١) قال المؤلف رحمه الله في « المنحول » (١ / ٢٩٠) : (والمختار : أن النسخ إبداء
ما ينافي شرط استمرار الحكم ؛ فنقول : قول الشارع : افعلوا . . شرط استمراره آلاً
ينهى ، وهذا شرط تضمنه الأمر وإن لم يصرح به ، كما أن شرطه استمرار القدرة ، ولو
قدر عجز المأمورين . . تبين به بطلان شرط الاستمرار) .

صلوات الله وسلامه عليهما - وشرعهما ولا يتميزون فيه عمن ينكرُ نبوةَ موسى - عليه السلام - وشرعهُ ، وكلُّ ذلك إنكارُ ما علِمَ على القطع بالتواتر!

أما الشبهة الثانية . . فسخيفةٌ من وجهين :

أحدهما : أنه لو صحَّ ما قالوه عن موسى^(١) . . لما ظهرت المعجزاتُ على يد عيسى ؛ فإن ذلك تصديقٌ بالضرورة ، فكيف يصدقُ الله عز وجل بالمعجزة من يكذبُ موسى وهو أيضاً مصدِّقٌ^(٢) ؟ ! أفنتكرون معجزة عيسى وجوداً أو تنكرون كونَ إحياء الموتى دليلاً على صدق المتحدِّي ؟
فإن أنكروا شيئاً منه . . لزمهم في شرع موسى لزوماً لا يجدون عنه محيصاً .

وإذا اعترفوا به . . لزمهم تكذيبُ مَنْ نقل إليهم عن موسى - عليه السلام - قوله : إني خاتم الأنبياء .

الثاني : هو أن هذه الشبهة إنما لُقِّنوها بعد بعثة نبينا محمد صلى الله عليه وسلم وبعد وفاته^(٣) ، ولو كانت صحيحة . . لاحتجَّ اليهودُ بها في زمانه وقد حملوا بالسيف على الإسلام ، وكان رسولنا صلى الله عليه وسلم مصدقاً لموسى عليه السلام وحاكماً على اليهود بالتوراة في حكم الرجم وغيره ، فهلا عُرِضَ عليه من التوراة ذلك ؟ وما الذي صرفهم عنه^(٤) ؟

(١) وادعوه في حقه ، وهو قوله : إني خاتم الأنبياء .

(٢) في (أ) و(ب) و(د) : (مصدِّق له) أي : وهو مصدق لموسى عليه السلام كذلك .

(٣) (٣٤٣) : (وقد نبخت شرذمة من اليهود وتلقنوا من ابن الراوندي سؤالاً واستدلوا به الطغام والعوام من أتباعهم ، وقالوا : النسخ جائز عند الإسلاميين ، ولكنهم قالوا بتأييد شريعتهم إلى تصرُّم الدنيا ، فإذا سئلوا الدليل على ذلك . . رجعوا إلى إخبار نبيهم إياهم بتأييد شريعته ، ونحن نقول : قد أخبرنا موسى بتأييد شريعته ، فلتأييد ، وهو المصدق إجماعاً . .) .

(٤) إذا ثبت أن النبي صلى الله عليه وسلم قد تحاكم إلى توراتهم التي بين أيديهم وأثبت حكم الرجم عليهم بآية منها . . فلماذا لم يبادلوه الحجة ويقولوا له : وفي توراتنا التي ألزمتنا بها آية تقول : إن موسى هو خاتم الأنبياء ، ولو فعلوا ذلك . . لكان مفحماً غير أنهم لم

ومعلوم قطعاً أن اليهود لم يحتجوا به ؛ لأن ذلك لو كان . . لكان مفحماً
لا جواب عنه ، ولتواتر نقله ، ومعلوم أنهم لم يتركوه مع القدرة عليه ، ولقد
كانوا يحرسون على الطعن في شرعه بكل ممكن حمايةً لدمائهم وأموالهم
ونسائهم ، فإذا ثبتت عليهم نبوة عيسى عليه السلام . . أثبتنا نبوة نبينا
صلى الله عليه وسلم بما ثبتها به على النصارى .

الرد على النصارى
المنكرين لمعجزته
عليه الصلاة والسلام

الفرقة الثالثة : النصارى : وهم مُجوِّزون النسخ ، ولكنهم منكرون نبوة
نبينا محمد صلى الله عليه وسلم من حيث إنهم ينكرون معجزته ، وفي إثبات
نبوته بالمعجزة طريقتان :

الأول : التمسك بالقرآن ؛ فإننا نقول : لا معنى للمعجزة إلا ما يقتزن
بتحدي النبي عند استشهاده على صدقه على وجه يُعجزُ الخلق على
معارضته ، وتحديه على العرب مع شغفهم بالفصاحة ، وإغراقهم فيها
متواتر ، وعدم المعارضة معلوم ؛ إذ لو كان . . لظهر ، فإن أزال الشعراء
لما تحدوا بشعرهم وعورضوا . . ظهرت المعارضات والمناقضات الجارية
بينهم .

فإذن ؛ لا يمكن إنكار تحديه بالقرآن ، ولا يمكن إنكار اقتدار العرب
على طرق الفصاحة ، ولا يمكن إنكار حرصهم على دفع نبوته بكل ممكن ؛

يفعلوا ؛ فدل ذلك على نفي وجود شيء من ذلك قطعاً وهم أحرص الناس على بيان فساد
نبوته حاشاء صلى الله عليه وسلم .

وحديث الرجم هذا ما رواه البخاري (٣٦٣٥) واللفظ له ، ومسلم (١٦٩٩) عن ابن
عمر رضي الله عنهما : أن اليهود جاؤوا إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم ، فذكروا له أن
رجلاً منهم وامراً زنيا ، فقال لهم رسول الله صلى الله عليه وسلم : « ما تجدون في التوراة
في شأن الرجم ؟ » فقالوا : نفصحههم ويجلدون ، فقال عبد الله بن سلام : كذبتم ؛ إن
فيها الرجم ، فأتوا بالتوراة فنشروها ، فوضع أحدهم يده على آية الرجم ، فقرأ ما قبلها
وما بعدها ، فقال له عبد الله بن سلام : ارفع يدك ؛ فرفع يده ، فإذا فيها آية الرجم ،
فقالوا : صدق يا محمد ؛ فيها آية الرجم ، فأمر بهما رسول الله صلى الله عليه وسلم
فرجما .

حمايةً لدينهم ودمائهم وأموالهم ، وتخلصاً من سطوة المسلمين وقهرهم ، ولا يمكن إنكار عجزهم^(١) ؛ لأنهم لو قدروا . . لفعلوا ؛ فإن العادة قاضية بالضرورة بأن القادر على دفع الهلاك عن نفسه يشتغل بدفعه ، ولو فعلوا . . لظهر ذلك ونقل .

فهذه مقدماتٌ عُلِمَ بعضها بالتواتر وبعضها بمجاري العادات ، وكل ذلك مما يورث اليقين ، فلا حاجة إلى التطويل .

وبمثل هذا الطريق ثبتت نبوة عيسى عليه السلام ، ولا يقدر النصراني على إنكار شيء من ذلك ؛ فإنه يمكن أن يقابل بعيسى فينكر تحدّيه بالنبوة ، أو استشهاده بإحياء الموتى ، أو وجود إحياء الموتى ، أو عدم المعارضة ، أو يقال : عورض ولم يظهر ، وكل ذلك مجاحدات لا يقدر عليها المعترف بأصل النبوات .

فإن قيل : ما وجه إعجاز القرآن ؟

قلنا : الجزالة والفصاحة مع النظم العجيب والمنهاج الخارج عن مناهج كلام العرب في خطبهم وأشعارهم وسائر ضروب كلامهم ، والجمع بين هذا النظم وهذه الجزالة معجزةً خارج عن مقدور البشر .

نعم ؛ ربما يرى للعرب أشعارٌ وخطبٌ يحكم فيها بالجزالة ، وربما ينقل

(١) فهم عاجزون عن الإتيان بآية من مثله رغم التفرّيع المهيمن لهم ، وسبب عجزهم كون القرآن معجزاً في نفسه ، لا أنهم صرفوا عن معارضته فعجزوا لذلك كما قالت المعتزلة في نظرية (الصّرفة) التي دَعَمَ بنيانها قاضيهم عبد الجبار ، قال : (إنه معجز من حيث تعذر على المتقدمين في الفصاحة معارضته) « المغني » (٣١٦ / ١٦) ، فالقول الأول هو قول عامة أهل السنة والجماعة ، وهو ما يسمى بنظرية « النظم » ، ويكونه في المرتبة العليا من الفصاحة والبلاغة التي هي خارجة عن طوق البشر ، وإنما هي من مقدور خالق القوى والقدر . انظر « إتحاف السادة المتقين » (٢٠٩ / ٢) ، « دلائل الإعجاز » (ص ٣٩٠) و « الرسالة الشافية في وجوه الإعجاز » له ، « الإرشاد » (ص ٣٤٧ ، ٣٤٩) ، « المواقف » (ص ٣٤٩) .

ومع هذا كله سئى المؤلف رحمه الله تعالى بعد أسطر يتنزّل إلى القول بالصرقة إلزاماً لهذه الفرقة وإفحاماً ، فالإعجاز ثابت للقرآن بكلا الحالين .

عن بعض من قصد المعارضة مراعاةً لهذا النظم بعد تعلّمه من القرآن ، ولكن من غير جزالة بل مع ركافة ؛ كما يُحكى عن ترّهات مسيلمة الكذاب حيث قال : (الفيلُ وما أدراك ما الفيلُ ! له ذنبٌ وثيلٌ وخرطوم طويل) فهذا وأمثاله ربما يُقدّر عليه مع ركافة يستغنى^(١) الفصحاء ويستهنئون بها .

وأما جزالة القرآن . . فقد قضى كافة العرب منها العجب ، ولم ينقل عن واحد منهم تشبُّط بطعن في فصاحته ؛ فهو إذن معجزٌ وخارجٌ عن مقدور البشر من هذين الوجهين ؛ أعني : من اجتماع هذين الوجهين^(٢) .

فإن قيل : لعل العرب اشتغلت بالمحاربة والقتال ؛ فلم تعرج على معارضة القرآن ، ولو قصدت . . لقدرت عليه ، أو منعتها العوائق عن الاشتغال به ؟

تحريجة : لعل
انشغال العرب
بالمحاربة منع من
المعارضة

والجواب : أن ما ذكروه هوسٌ ؛ فإنّ دفعَ تحدي المتحدي بنظم كلام أهونُ من الدفع بالسيف مع ما جرى على العرب من المسلمين بالأسر والقتل والسبي وشنّ الغارات .

ثم ما ذكروه غيرُ دافعٍ غرضنا ؛ فإن انصرافهم عن المعارضة لم يكن إلا بصرف من الله تعالى ، والصرفُ عن المقدور المعتاد من أعظم المعجزات ؛ فلو قال نبي : آيةٌ صدقي أنني في هذا اليوم أحرّكُ إصبعي ولا يقدر أحد من البشر على معارضتي ، فلم يعارضه أحدٌ في ذلك اليوم . . ثبت صدقه ، وكان فقد قدرتهم على الحركة مع سلامة الأعضاء من أعظم المعجزات ، وإن فرض وجودُ القدرة . . ففقد داعيتهم وصرفهم عن المعارضة من أعظم المعجزات مهما كانت حاجتهم ماسةً إلى الدفع باستيلاء النبي على رقابهم وأموالهم ، وذلك كله معلومٌ على الضرورة^(٣) .

(١) يعلمون أنها لا تسمن ولا تغني من جوع .

(٢) أي : النظم مع الجزالة والفصاحة ، وهذا هو عين ما ذكره إمام الحرمين في « الإرشاد » (ص ٣٤٩) .

(٣) هذا تنزُّلٌ من الإمام الغزالي ومجارة للخصم لأجل تحقيق الدعوى ، وعليه يكون القرآن

فهذا طريق تقرير نبوته على النصارى ، ومهما تشبَّهوا بإنكار شيء من هذه الأمور الجليلة . . فلا نشتغلُ إلا بمعارضتهم بمثله في معجزات عيسى عليه السلام .

الطريقة الثانية : أن تثبت نبوته بجملة من الأفعال الخارقة للعادة التي ظهرت عليه ؛ كانشقاق القمر^(١) ، ونطق العجماء^(٢) ، وتفجّر الماء من بين أصابعه^(٣) ، وتسبيح الحصى في كفه^(٤) ، وتكثير الطعام القليل^(٥) ، وغيره من خوارق العادات ، فكل ذلك دليل على صدقه .

بحريجة : لا نسلمُ
تواتر نقل المعجزة

فإن قيل : آحاد هذه الوقائع لم يبلغ نقلها مبلغ التواتر ؟

قلنا : وذلك إن سلم أيضاً . . فلا يقدح في الغرض مهما كان المجموع بالغاً مبلغ التواتر ، وهذا كما أن شجاعة علي رضي الله عنه وسخاوة حاتم معلومة على القطع تواتراً ، وآحاد تلك الوقائع لم تثبت تواتراً ، ولكن يعلم من مجموع الآحاد على القطع ثبوت صفة الشجاعة والسخاوة ؛ فكذلك هذه الأحوال العجيبة بالغتها جملتها مبلغ التواتر لا يستريب فيها مسلم أصلاً .

غير معجز في نفسه كما يرى ذلك المعتزلة ، والإعجاز أصبح أمراً خارجاً ، مع وجود القدرة على الإتيان بمثله ، فلو لم يصرفهم عن الإتيان بمثله . . لفعلوا ، فصار الأمر كصرف إيمان أبي لهب عنه مع تحدي القرآن له وإخباره بأنه لم يؤمن ؛ فإنه لو آمن . . لأدغمت حجته ، ولكن الله أخبر وصرقه عن الإيمان ، وهذا وإن كان ملزماً للنصارى إلا أنه غير مرضي ؛ لما في هذا الطريق من توهين الإعجاز ، فصار الترك إعجازاً ، فلا محاولة أصلاً ، ولا ريب أن خلود إعجازه على الأول أجلي ؛ لأن وجود القرآن وحده كاف ، فهو معجز في نفسه ، أما على الثاني . . فلا بد من وجود صرف وسلب عند كل محاولة معارضة متوهمة ، وانظر «المواقف» (ص ٣٥٢) .

ثم إن للقرآن الكريم أوجهاً كثيرة من الإعجاز ، تناسب أحوال العقول ومداركها ، وانظر «الشفاء» (ص ٣١٣) وما بعدها .

- (١) كما في «البخاري» (٣٦٣٧) ، و«مسلم» (٢٨٠٢) .
- (٢) والأخبار فيه كثيرة ؛ منها حديث الحمزة عند «أبي داود» (٢٦٧٥) .
- (٣) كما في «البخاري» (١٦٩) ، و«مسلم» (٢٢٧٩) .
- (٤) رواه ابن عساكر في «تاريخ دمشق» (١٢٠/٣٩) .
- (٥) والأخبار فيه كثيرة أيضاً ، منها ما رواه مسلم (٢٢٨١) .

فإن قال قائل من النصارى : هذه الأمور لم تتواتر عندي لا جملتها
ولا آحادها ؟

فيقال له : ولو انحازَ يهوديٌّ إلى قطرٍ من الأقطار ولم يخالط النصارى
وزعمَ أنه لم يتواترَ عنده معجزات عيسى عليه السلام ، وإن تواترت . . فعلى
لسان النصارى وهم متهمون به ؛ فيماذا ينفصلون عنه ؟

ولا انفصالَ عنه إلا أن يقالَ : ينبغي أن يخالطَ القومَ الذين تواترَ ذلك
بينهم حتى يتواترَ ذلك إليك ؛ فإن الأصمَّ لا تتواترُ عنده الأخبار وكذا
المتصائمُ ، فهذا أيضاً عذرنا عند إنكار واحدٍ منهم التواترَ على هذا
الوجه ، والله أعلم .

* * *

الباب الثاني في بيان دُجُوب التصديق بأمورٍ ورَدَّها السَّع وَفَضَى مجَازها العقل

وفيه مقدمة وفصلان :

المعلوم بالضرورة
ثلاثة

أما المقدمة : فهو أنَّ ما لا يعلم بالضرورة ينقسم : إلى ما يعلمُ بدليل العقل دون الشرع ، وإلى ما يعلمُ بالشرع دون العقل ، وإلى ما يعلمُ بهما .

أما المعلوم بدليل العقل دون الشرع . . فهو حدثُ العالم ، ووجودُ المحدث وقدرته وعلمه وإرادته ، فإنَّ كلَّ ذلك ما لم يثبت . . لا يثبتُ الشرعُ ؛ إذ الشرع ينبني على الكلام ، فإنَّ لم يثبت كلامُ النفس . . لم يثبت الشرع ، فكلُّ ما يتقدمُ في الرتبة على كلام النفس يستحيلُ إثباتُهُ بكلام النفس وما يستندُ إليه ، ونفسُ الكلام أيضاً فيما اخترناه لا يمكنُ إثباتُهُ بالشرع ، ومن المحققين من تكلفَ ذلك وادَّعاه كما سبقت الإشارة إليه ^(١) .

وأما المعلوم بمجرد السمع . . فيخصُّصُ أحدَ الجائزين بالوقوع ؛ فإنَّ ذلك من مواقف العقول ، وإنما يعرفُ من الله تعالى بوحى وإلهام ، ونحن نعلمه من المُوَحَّى إليه بسماع ؛ كالحشر والنشر والثواب والعقاب وأمثالها .

وأما المعلوم بهما . . فكلُّ ما هو واقع في مجال العقل ومتأخَّر في الرتبة عن إثبات كلام الله تعالى ؛ كمسألة الرؤية ، وانفراد الله تعالى بخلق الحركات والأعراض كلها وما يجري هذا المجرى ، ثم كلُّ ما وردَ السمعُ به ينظرُ : فإنَّ كان العقلُ مجوزاً له . . وجبَ التصديقُ به قطعاً إنَّ كانت الأدلةُ السمعية قاطعةً في متنها وسندها لا يتطرَّق إليها احتمالٌ .

(١) لأن الكلام إذا ثبت بالشرع . . لزم الدور ؛ لأن الشرع كلامه أيضاً انظر (ص ١٨٢) .

ووجب التصديق بها ظناً إن كانت ظنية ؛ فإن وجوب التصديق باللسان والقلب هو عملٌ ينبنى على الأدلة الظنية كسائر الأعمال .

فنحن نعلم قطعاً إنكار الصحابة على من يدّعي كون العبد خالقاً لشيء من الأشياء وعرض من الأعراض ، وكانوا ينكرون ذلك بمجرد قوله تعالى : ﴿لِلَّهِ خَلْقُ كُلِّ شَيْءٍ﴾ ومعلوم أنه عامٌ قابلٌ للتخصيص فلا يكون عمومهُ إلا مطلقاً ، وإنما صارت المسألة قطعية بالبحث عن الطرق العقلية التي ذكرناها^(١) ، ونعلم أنهم كانوا ينكرون ذلك قبل البحث عن الطرق العقلية ، فلا ينبغي أن يعتدّ أنهم لم يلتفتوا إلى المدارك الظنية إلا في الفقهيات ، بل اعتبروها أيضاً في التصديقات الاعتقادية والقولية^(٢) .

السلف يستدلون في الاعتقاد بالظنيات والقطعيات

وأما ما قضى العقل باستحالته . . فيجب فيه تأويل ما ورد السمع به ، ولا يتصور أن يشتمل السمع على قاطع مخالف للمعقول ، وظواهر أحاديث التشبيه أكثرها غير صحيحة ، والصحيح منها ليس بقاطع ، بل هو قابلٌ للتأويل^(٣) .

وجوب تأويل الوارد بالسمع إن خالف العقل

فإن توقّف العقل في شيء فلم يقض فيه باستحالة ولا جواز . . وجب التصديق أيضاً لأدلة السمع ، فيكفي في وجوب التصديق انفكاك العقل عن القضاء بالإحالة ، وليس يشترط اشتماله على القضاء بالتجويز ، وبين

لا يخالف القطعي العقل أبداً

(١) كما قال السعد في « شرح العقائد النسفية » (ص ١٣٦) : (وكقوله تعالى : ﴿لِلَّهِ خَلْقُ كُلِّ شَيْءٍ﴾ أي : ممكن بدلالة العقل) ، وقد تعدّت المعتزلة على هذا العام فخصصته وقالت بخلق العبد لأفعال نفسه ، أما مسألة كون العام في الآية مطلقاً أو قطعياً للوهلة الأولى . . فمختلف فيها كما لا يخفى .

(٢) وشروط اعتبارها : أن تنطوي تحت أصول القطعيات فلا تخالفها ولا تتصادم معها ، ولا يقال : لا فائدة فيها عندئذ ؛ لأن الظنيات قد تبين وتفسر القطعي دون مخالفته في أصل معناه ، أو هي زيادة لا يمنع منها القطعي ولا العقل ، ويبقى الخلاف في حكم مُنكر المثبت بالقطعي ، ومنكر المثبت بالظني بعد ذلك .

(٣) والمراد بالتأويل هنا نفي ظاهر هذه الأخبار بما يوافق القطعي كقوله سبحانه : ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ لا التأويل بنقلها من صفات الذات إلى صفات الأفعال ، على أن الثاني وارد لا يمنع منه شرع ولا عقل ولا لغة .

الرتبتين فرقُ ربما يزل ذهن البليد عنه حتى لا يدركَ الفرقَ بين قول القائل :
أَعْلَمُ أَنَّ الْأَمْرَ جَائِزٌ ، وبين قوله : لا أدري أنه محال أم جائز ، وبينهما
ما بين السماء والأرض ؛ إذ الأول جائزٌ على الله تعالى ، والثاني غيرُ جائز ،
فإنَّ الأولَ معرفةٌ بالجواز ، والثاني عدمُ معرفةٍ بالإحالة ، ووجوبُ التصديق
جاري في القسمين جميعاً ، فهذه هي المقدمة .

* * *

أما الفصل الأول : ففي بيان قضاء العقل بما جاء به الشرع ، من الحشر
والنشر ، وعذاب القبر ، والصراط ، والميزان .

الكلام عن الحشر
والمعاد

أما الحشرُ : فنعني به إعادةَ الخلق ، وقد دلَّت عليه القواطعُ الشرعية ،
وهو ممكنٌ بدليل الابتداء ، فإنَّ الإعادةَ خلُقٌ ثانٍ ، فلا فرقَ بينه وبين
الابتداء ، وإنما يسمَّى إعادةً بالإضافة إلى الابتداء السابق ، والقادرُ على
الإنشاء والابتداء قادرٌ على الإعادة ، وهو المعنيُّ بقوله تعالى : ﴿ قُلْ يُحْيِيهَا
الَّذِي أَنْشَأَهَا أَوَّلَ مَرَّةٍ ﴾ .

تحريرة: هل المُعادُ
الأعراض والجواهر
أو الأعراض فقط؟

فإن قيل : فماذا تقولون ؛ أتعدمُ الجواهرُ والأعراضُ ثم يعادان جميعاً ،
أو تعدمُ الأعراضُ دونَ الجواهر وإنما تعاد الأعراض ؟

قلنا : كل ذلك ممكنٌ ، وليس في الشرع دليلٌ قاطعٌ على تعيين أحدٍ هذه
الممكنات .

وأحد الوجهين : أن تنعدمَ الأعراضُ ويبقى جسمُ الإنسان متصوراً بصورة
التراب مثلاً ، فتكون قد زالت منه الحياةُ واللونُ والرطوبةُ والتركيبُ والهيئةُ
وجملةُ من الأعراض ، ويكونُ معنىُ إعادتها : أن تعادَ إليها تلك الأعراضُ
بعينها ، أو تعادَ إليها أمثالُها ؛ فإنَّ العرضَ عندنا لا يبقى^(١) ، والحياةُ
عرضٌ ، والموجودُ في كلِّ ساعةٍ عرضٌ آخرٌ ، والإنسانُ هو ذلك الإنسانُ

(١) بل هو متجدد الخلق قبل الموت وبعده ، وهو ما يعبر عنه بكون العرض لا يبقى زمانين ،
قال تعالى : ﴿ بَلْ هُمْ فِي نَفْسٍ مِّنْ خَلْقٍ جَدِيدٍ ﴾ .

باعتبار جسمه ، فإنه واحد لا باعتبار عرضيه ؛ فإن كلَّ عرضٍ يتجدد هو غير الآخر ، فليس من شرط الإعادة فرضُ إعادةِ الأعراض .

وإنما ذكرنا هذا لمصير بعض الأصحاب إلى استحالة إعادة الأعراض ، وذلك باطل ، ولكن القول في إبطاله يطول ، ولا حاجة إليه في غرضنا هذا .

والوجه الآخر : أن تعدم الأجسام أيضاً ثم تعاد الأجسام بأن تخترع مرة ثانية .

فإن قيل : فبم يتميَّز المُعادُ عن مثل الأول ؟ وما معنى قولكم : إن المُعاد هو عينُ الأول ولم يبق للمعدوم عينٌ حتى تعاد ؟

قلنا : المعدوم منقسمٌ في علم الله تعالى إلى ما سبق له وجودٌ ، وإلى ما لم يسبق له وجود ، كما أن العدم في الأزل انقسم إلى ما سيكون له وجودٌ ، وإلى ما علم الله تعالى أنه لا يوجد ، فهذا الانقسام في علم الله تعالى لا سبيلَ إلى إنكاره ؛ فالعلمُ شاملٌ ، والقدرةُ واسعةٌ ، فمعنى الإعادة : أن يبدلَ بالوجود العدم الذي سبق له الوجود^(١) ، ومعنى المثل : أن يخترعَ الوجودَ لعدم لم يسبق له وجودٌ ؛ فهذا معنى الإعادة .

المعدوم نزعان

ومهما قدرَ الجسمُ باقياً ورُدَّ الأمرُ إلى تجديد أعراض تماثل الأول . . حصلَ تصديقُ الشرع ، ووقعَ الخلاصُ عن إشكال الإعادة وتمييز المُعادِ عن المثل .

وقد أطنبنا في هذه المسألة في كتاب « التهافت » ، وسلكنا في إبطال مذهبهم تقديرَ بقاء النفس التي هي غيرُ متحيزة عندهم ، وتقديرَ عودِ تدبيرها إلى البدن ، سواء كان ذلك البدن هو عينَ جسم الإنسان أو غيره^(٢) ، وذلك إلزامٌ لا يوافق ما نعتقده ؛ فإن ذلك الكتاب مصنَّفٌ لإبطال مذهبهم ،

(١) لعلَّ العبارة : (أن يبدلَ الوجودَ بالعدم الذي سبق له الوجود) .

(٢) تهافت الفلاسفة (ص ٢٨٧) .

لا لإثبات المذهب الحق ، ولكنهم لما قدروا أن الإنسان هو ما هو باعتبار نفسه ، وأن اشتغاله بتدبير البدن كالعارض له ، والبدن آلة له . . ألزمناهم - بعد اعتقادهم بقاء النفس - وجوب التصديق بالإعادة ؛ وذلك برجوع النفس إلى تدبير بدن من الأبدان^(١) .

والنظر الآن في تحقيق هذا الفصل ينجز إلى البحث عن الروح والنفس والحياة وحقائقها ، ولا تحتمل المعتقدات التغلغل إلى هذه الغايات في المعقولات ، فما ذكرناه كافٍ في بيان الاقتصاد في الاعتقاد للتصديق بما جاء به الشرع .

الكلام عن عذاب
القبر

وأما عذاب القبر : فقد دلّ عليه قواطع الشرع ؛ إذ تواتر عن رسول الله صلى الله عليه وسلم وعن الصحابة رضي الله عنهم الاستعاذة منه في الأدعية^(٢) ، واشتهر قوله صلى الله عليه وسلم عند المرور بقبرين : « إِنَّهُمَا لِيُعَذَّبَانِ »^(٣) ، ودل عليه قوله تعالى : ﴿ وَحَاقَ بِكَالٍ فِرْعَوْنَ سُوءُ الْعَذَابِ * النَّارُ يُعْرَضُونَ عَلَيْهَا غُدُوًّا وَعَشِيًّا ﴾ الآية^(٤) .

وهو ممكن ، فيجب التصديق به ، ووجه إمكانه ظاهر ، وإنما تنكره المعتزلة من حيث يقولون : إنا نرى شخص الميت مشاهدة وهو غير

(١) وكثيراً ما تُحدث التنزلات ومجارات الخصوم إرباكاً في فهم ثوابت المؤلف عند البعض ، حتى اتهم المصنف رحمه الله تعالى بشيء من هذا ؛ قال السعد في « شرح المقاصد » (٢ / ٢١١) : (وقد بالغ الإمام الغزالي في تحقيق المعاد الروحاني ، وبيان أنواع الثواب والعقاب بالنسبة إلى الروح ، حتى سبق إلى كثير من الأوهام ووقع في ألسنة العوام أنه ينكر حشر الأجساد افتراءً عليه ، كيف وقد صرح من كتاب « الإحياء » وغيره - ككتابنا هذا الذي ينجلي فيه الصريح الصراح - وذهب إلى أن إنكاره كفر ١٩) .

وبهذا النص من هذا الكتاب دافع ابن أبي الشريف في « المسامرة » (ص ٢٣٧) عن الغزالي من بعض التهم التي وجهت إليه في هذا الباب .

(٢) كما في « البخاري » (٨٣٣) ، و« مسلم » (٥٨٩) .

(٣) رواه البخاري (٢١٨) ، و« مسلم » (٢٩٢) .

(٤) وتامها : ﴿ وَيَوْمَ نَقُومُ السَّاعَةَ أَدْخِلُوا آلَ فِرْعَوْنَ أَشَدَّ الْعَذَابِ ﴾ .

معدَّب ، وإن الميت ربما تفترسهُ السباع وتأكُلهُ!

وهذا هوسٌ ؛ أما مشاهدةُ الشخص . . فهو مشاهدةٌ لظاهر الجسم ، والمدرِكُ للعذاب جزءٌ من القلب ، أو من الباطن كيف كان ، وليس من ضرورة العذاب ظهورُ حركةٍ في ظاهر البدن ، بل الناظرُ إلى ظاهرِ النائم لا يشاهدُ ما يدركُهُ النائمُ من اللذةِ عند الاحتلام ، ومن الألم عند تخيُّلِ الضرب وغيره ، ولو انتبهَ النائمُ وأخبرَ عن مشاهداته وآلامه ولذاته مَنْ لم يخِرْ له عهدٌ بالنوم . . لبادَرَ إلى الإنكار ؛ اغتراراً بسكون ظاهرِ جسمه في مشاهدته إنكارَ المعتزلةِ لعذاب القبر .

وأما الذي تأكلهُ السباع . . فغايةُ ما في الباب أن يكون بطنُ السبع قبراً ، وإعادةُ الحياة إلى جزء يدرك العذابَ ممكنٌ ، فما كلُّ متألم يدرك الألم من جميع بدنه^(١) .

وأما سؤالُ مُنكَرٍ ونَكِيرٍ : فحقٌ ، والتصديقُ به واجبٌ ؛ لورود الشرع به وإمكانه ، فإن ذلك لا يستدعي منهما إلا تفهيماً بصوت أو بغير صوت ، ولا يستدعي منه إلا فهماً ، ولا يستدعي الفهم إلا حياةً ، والإنسانُ لا يفهمُ بجميع بدنه بل بجزء من باطن قلبه ، وإحياءُ جزءِ فهمِ السؤالِ ويجبُ ممكنٌ مقدورٌ عليه ، فيبقى قولُ القائل : إنا نرى الميت ولا نشاهدُ مُنْكَراً ونَكيراً ، ولا نسمعُ صوتَهما في السؤالِ ولا صوتَ الميت في الجواب . . فهذا يلزمُ منه أن ينكرَ مشاهدةَ رسول الله صلى الله عليه وسلم لجبريل عليه السلام ، وسماعَهُ كلامَهُ وسماعَ جبريلَ جوابَهُ ، ولا يستطيعُ مصدِّقٌ بالشرع أن ينكرَ ذلك ؛ إذ ليس فيه إلا أن الله تعالى خلقَ له سماعاً لذلك الصوت ومشاهدةً لذلك الشخص ، ولم يخلقْ للحاضرين عنده ولا لعائشة رضي الله عنها وقد

الكلام عن سؤال
الملكين

(١) وهذه الشبهة إنما ترد على من يتوهم اقتران العذاب بجدران القبر ، وهو إنما سمي عذاب القبر بالتغليب ، وإلا . . فالأصل أنه عذابٌ أو نعيمُ البرزخ ، فكما جهلنا آلية التعذيب في القبر . . فكذا يقال في مثل هذه المسائل .

كانت تكونُ عندهُ حاضرةً في وقت ظهور بُرحاء الوحي^(١) ، فإنكارُ هذا مصدرُة الإلحاد وإنكارُ سعة القدرة وقد فرغنا من إبطاله^(٢) .

ويلزمُ منه أيضاً إنكارُ ما يشاهدُهُ النَّائمُ ويسمعهُ من الأصوات الهائلة المزعجة ، ولولا التجربة . . لبادرَ إلى إنكار كلِّ من سمع من النَّائم حكاية أحواله .

فتعساً لمن ضاقت حوصلتهُ عن تقدير اتساع القدرة لهذه الأمور المستحقة بالإضافة إلى خلق السماوات والأرض وما بينهما مع ما فيهما من العجائب ، والسببُ الذي ينفّرُ طباعَ أهل الضلال عن التصديق بهذه الأمور بعينه منقّرٌ عن التصديق بخلق الإنسان من نقطة قدرة مع ما فيه من العجائب والآيات لولا أنَّ المشاهدة تضطرُّه إلى التصديق بذلك .

فإذن ؛ ما لا برهانَ على إحالته لا ينبغي أن يُنكرَ بمجرد الاستبعاد .

وأما الميزان : فهو أيضاً حقٌّ ، وقد دلَّ عليه قواطعُ السمع ، وهو ممكنٌ ؛ فوجب التصديق به .

فإن قيل : كيف توزنُ الأعمالُ وهي أعراضٌ قد انعدمت والمعدومُ لا يوزن ؟ وإن قدِّرتُ إعادتها وخلقها في جسم الميزان . . كان محالاً ؛ لاستحالة إعادة الأعراض ، ثم كيف تخلق حركة يد الإنسان وهي طاعتهُ في جسم الميزان ؟ أيتحركُ بها الميزانُ فيكون ذلك حركة الميزان لا حركة يد الإنسان ، أو لا يتحرك فتكون الحركة قد قامت بجسم ليس هو متحركاً بها وهو محال ؟ ثم إن تحركَ . . فيتفاوت ميلُ الميزان بقدر طول الحركات وكثرتها ، لا بقدر مراتب الأجور ، فربَّ حركةٍ بجزءٍ يزيدُ إثْمها على حركة جميع البدن فراسخٌ ؛ فهذا محال ؟

(١) كما في « البخاري » (٢٦٦١) ، وبرحاء الوحي : شدته .

(٢) الإلحاد : الشكُّ في الله تعالى ، أو هو الميل عن الحق ، والبحث في ذلك تقدم في القطب الأول .

فنقول : قد سئل رسول الله صلى الله عليه وسلم عن هذا . . فقال :
توزن صحائف الأعمال ؛ فإن الكرام الكاتين يكتبون الأعمال في صحائف
هي أجسام ، فإذا وضعت في الميزان . . خلق الله عز وجل في كفتها ميلاً
بقدر رتبة الطاعات وهو على ما يشاء قدير^(١) .

تحريجة : فما الفائدة
من الوزن إذن؟

فإن قيل : فأئي فائدة في هذا ، وما معنى هذه المحاسبة ؟

قلنا : لا يُطلبُ لفعل الله تعالى فائدة ؛ فإنه ﴿ لَا يَسْتَلْ عَمَّا يَفْعَلُ وَهُمْ
يَسْأَلُونَ ﴾ وقد دللنا على هذا ، ثم أيُّ بُعْدٍ في أن تكون الفائدة فيه : أن
يشاهد العبد مقدار أعماله ويعلم أنه مجزي بها بالعدل ، أو مُتجاوز عنه
بالفضل ، ومن يعزم على معاقبة وكيله بجنايته في أمواله أو يعزم على
الإبراء . . فمن أين يبعد أن يعرفه مقدار جنايته بأوضح الطرق ليعلم أنه في
عقوبته عادل ، وفي التجاوز عنه متفضل ؟!

العبد مع الله تعالى بين
عدل وفضل

هذا إن طلبت الفائدة لأفعال الله تعالى ، وقد سبق بطلان ذلك .

وأما الصراط : فهو أيضاً حق ، والتصديق به واجب ؛ لأنه ممكن ؛ فإنه
عبارة عن جسر ممدود على متن جهنم يردُّه الخلق كافة ، فإذا توافوا عليه . .
قيل للملائكة : ﴿ وَقِفُوهُمْ إِنَّهُمْ مَسْئُولُونَ ﴾ .

الكلام من الصراط

فإن قيل : كيف يمكن ذلك وهو فيما روي أدق من الشعر وأحد من
السيف ، فكيف يمكن المرور عليه ؟

تحريجة : كيف يمكن
المرور عليه وهو بهذا
الوصف؟

(١) اختلف أهل السنة والجماعة في كيفية وزن الأعمال ردّاً على بعض المعتزلة الذين أنكروا
حقيقة الميزان لا الوزن ، وما ذكره المؤلف رحمه الله هو أحد الأقوال ، وقوله : (توزن
صحائف الأعمال) يوهم أنه حديث بهذا اللفظ ، بل هو نظر في مجمل ما ورد في ذلك
وحكايته وترجيحه على الآثار الأخرى ، وبهذا اللفظ أوقفه القرطبي على ابن عمر
رضي الله عنهما في « الجامع لأحكام القرآن » (١٦٥ / ٧) .
قال الحافظ ابن حجر في « فتح الباري » (٥٣٩ / ١٣) : (والحق عند أهل السنة أن
الأعمال حينئذ تجسد أو تجعل في أجسام . . . ثم توزن) ، ويؤيد ذلك تجسيد الصيام
والقرآن يشفعان للعبد يوم القيامة ، ويؤيد خلق الميل المذكور حديث البطاقة المشهور .

قلنا : هذا إن صدرَ ممَّنْ ينكرُ قدرةَ الله تعالى.. فالكلامُ معه في إثبات عموم قدرته ، وقد فرغنا منه .

وإن صدرَ من معترفٍ بالقدرة.. فليس المشيُّ على هذا بأعجب من المشي في الهواء والربُّ سبحانه وتعالى قادرٌ على خَلْقِ قدرةٍ عليه ، ومعناه : أن يخلُقَ له قدرةَ المشيِّ على الهواء ولا يخلُقَ في ذاته هُويّاً إلى أسفل ، ولا في الهواء انخراقاً ، فإذا أمكنَ هذا في الهواء.. فالصراطُ أثبتُ من الهواء بكل حال .

الفصل الثاني : في الاعتذار عن الإخلال بفصول شحنت بها المعتقدات ورأيْتُ الإعراضَ عن ذكرها أولى ؛ لأن المعتقداتِ المختصرةَ حقُّها ألاّ تشملَ إلا على المهمِّ الذي لا بدُّ منه في صحة الاعتقاد .

نُتِّمُ أمور بالعقيدة لا
حاجة لتتويرها

أما الأمورُ التي لا حاجةَ إلى إخطارها بالبال وإن خطرَتْ بالبال.. فلا معصيةَ في عدم معرفتها وعدم العلم بأحكامها ، فالخوضُ فيها بحث عن حقائق الأمور ، وهي غيرُ لائقةٍ بما يراودُ منه تهذيبُ الاعتقاد ، وذلك الفرُّ تحصرُهُ ثلاثة فنون ؛ عقلي ولفظي وفقهي .

أما العقليُّ.. فكالبحث عن القدرة الحادثة أنها تتعلَّقُ بالضدين أم لا ، وتتعلَّقُ بالمختلفات أم لا ، وهل يجوزُ قدرةٌ حادثة تتعلَّقُ بفعل مباين لمحلِّ القدرة ، وأمثالُ له .

وأما اللفظيُّ.. فكالبحث عن المسمى باسم الرزق ما هو ؟ ولفظ التوفيق والخذلان والإيمان ما حدودها ومسبباتها ؟

وأما الفقهيُّ.. فكالبحث عن الأمر بالمعروف متى يجب ، وعن التوبة وما حكمها ؟... إلى نظائر ذلك .

المهم في العقيدة

وكلُّ ذلك ليس بمهمٍّ ، بل المهمُّ أن ينفيَ الإنسانُ الشكَّ عن نفسه في ذات الله تعالى على القدرِ الذي حُقِّقَ في القطب الأول ، وفي صفاته

وأحكامها كما حُقِّقَ في القطب الثاني ، وفي أفعاله بأن يعتدَّ فيها الجواز دون الوجوب كما في القطب الثالث ، وفي رسول الله صلى الله عليه وسلم بأن يعرف صدقَه ويصدقَه في كلِّ ما جاء به كما ذكرناه في هذا القطب .

وما خرجَ عن هذا فغيرُ مهمٍّ ، ونحن نوردُ من كلِّ فنٍّ مما أهملناه مسألةً لتُعرفَ بها نظائرها ، ويُحقَّقَ خروجُها عن المهمات المقصودة في المعتقدات .

أما المسألة العقلية : فكاختلافِ الناس في أن من قُتِلَ : هل يقال : إنه مات بأجله ، ولو قدَّرَ عدمُ قتلِهِ . . هل كان يجبُ موتهُ أم لا ؟^(١)

مثال المسائل
العقلية : هل المقتول
ميت بأجله ؟

وهذا فنٌّ من العلم لا يضرُّ تركُهُ ، ولكننا نشيرُ إلى طريق الكشف فيه فنقول :

كلُّ شيئين لا ارتباطَ لأحدهما بالآخر ثم اقتربنا في الوجود . . فليس يلزمُ من تقدير نفْيِ أحدهما انتفاء الآخر ، فلو مات زيد وعمرو معاً ، ثم قدَّرنا عدم موت زيد . . لم يلزم منه لا عدمُ موت عمرو ولا وجودُ موته ، وكذا إذا مات زيدٌ عند كسوف القمر مثلاً ، فلو قدَّرنا عدمَ الموت . . لم يلزم عدمُ الكسوف بالضرورة ، ولو قدَّرنا عدمَ الكسوف . . لم يلزم عدمُ الموت ؛ إذ لا ارتباطَ لأحدهما بالآخر .

أما الشيطان اللذان بينهما علاقةٌ وارتباط . . فهي ثلاثة أقسام : أحدها : أن تكونَ العلاقة متكافئةً ؛ كالعلاقة بين اليمين والشمال ، والفوق والتحت ، فهذا مما يلزمُ فقدُّ أحدهما عند تقدير فقدِّ الآخر ؛ لأنهما من المتضائفات التي لا تقومُ حقيقةُ أحدهما إلا مع الآخر .

العلاقة بين شيتين
ثلاثة
العلاقة المتكافئة

الثاني : ألا يكونا على التكافي ، لكن لأحدهما رتبةُ التقدم ؛ كالشرط مع المشروط ، ومعلومٌ أنه يلزمُ من عدم الشرط عدمُ المشروط ، فإذا رأينا

علاقة الشرط مع
المشروط

(١) وهي مسألة أثارها بعض المعتزلة ؛ كالكعبي وأبي هذيل ، وقد رد قاضيه عبد الجبار على بعض أقوالهم ، وأثبت الأجل الواحد ، انظر « المنني » (١٨ / ١١) .

علم الشخص مع حياته ، وإرادته مع علمه . . فيلزم - لا محالة - من تقدير انتفاء الحياة انتفاء العلم ، ومن تقدير انتفاء العلم انتفاء الإرادة ، ويعبر عن هذا بالشرط ، وهو الذي لا بد منه لوجود الشيء ، ولكن ليس وجود الشيء به ، بل عنده ومعه .

علاقة العلة مع
المعلول

الثالث : العلاقة التي بين العلة والمعلول ، ويلزم من تقدير عدم العلة عدم المعلول إن لم يكن للمعلول إلا علة واحدة ، فإن تصوّر أن تكون له علة أخرى . . فيلزم من تقدير نفي كلّ العلل نفي المعلول ، ولا يلزم من تقدير نفي علة بعينها نفي المعلول مطلقاً ، بل يلزم نفي معلول تلك العلة على الخصوص .

فإذا تمهّد هذا المعنى . . رجعنا إلى القتل والموت ، فالقتل عبارة عن حزّ الرقبة ، وهو راجع إلى أعراض هي حركات في يد الضارب والسيف ، وأعراض هي افتراقات في أجزاء رقبة المضروب ، وقد اقترن بها عرض آخر وهو الموت ، فإن لم يكن بين الحزّ والموت ارتباط . . لم يلزم من تقدير نفي الحزّ نفي الموت ؛ فإنهما شيئان مخلوقان معاً على الاقتران بحكم إجراء العادة ، لا ارتباط لأحدهما بالآخر ، فهما كالمقترنين اللذين لم تجرِ العادة باقترانهما .

وإن كان الحزّ علة الموت ومولّده ولم تكن علة سواه . . لزم من انتفائه انتفاء الموت ، ولكن لا خلاف في أنّ للموت عللاً من أمراض وأسباب باطنة سوى الحزّ عند القائلين بالعلل ، فلا يلزم من نفي الحزّ نفي الموت مطلقاً ما لم يقدر مع ذلك انتفاء سائر العلل .

فنرجع إلى غرضنا فنقول : من اعتقد من أهل السنة أن الله تعالى مستبّد بالاختراع بلا تولّد ، ولا يكون مخلوق علةً لمخلوق آخر . . فنقول : الموت أمرٌ استبّد الربّ تعالى باختراعه مع الحزّ ، فلا يجب من تقدير عدم الحزّ عدم الموت ، وهو الحقّ ، ومن اعتقد كونه علةً وانضاف إليه مشاهدته صحة

الجسم وعدم مُهلِك من خارج . . اعتقد أنه لو انتفى الحزُّ وليس ثمَّ علة أخرى . . وجب انتفاء المعلول لانتفاء جميع العلل .

وهذا الاعتقاد صحيح لو صحَّ اعتقاد التعليل وحصرُ العلل فيما عرف انتفاؤه .

فإذن ؛ هذه المسألة طَوَّلَ النزاع فيها ، ولم يشعر أكثرُ الخاضعين فيها بمثارها ، فينبغي أن يطلبَ هذا من القانون الذي ذكرناه في عموم قدرة الله تعالى وإبطال التولُّد^(١) .

وَيُنَبِّئُنِي عَلَى هَذَا أَنَّ مَنْ قُتِلَ يَنْبَغِي أَنْ يُقَالَ : إِنَّهُ مَاتَ بِأَجَلِهِ ؛ لِأَنَّ الْأَجَلَ عِبَارَةٌ عَنِ الْوَقْتِ الَّذِي خَلَقَ اللَّهُ تَعَالَى فِيهِ مَوْتَهُ ، سَوَاءَ كَانَ مَعَهُ حَزُّ رَقَبَةٍ ، أَوْ كَسُوفِ قَمَرٍ ، أَوْ نَزُولِ مَطَرٍ ، أَوْ لَمْ يَكُنْ ؛ لِأَنَّ كُلَّ هَذِهِ عِنْدَنَا مَقْتَرَنَاتٌ وَلَيْسَتْ مُؤَثَّرَاتٍ ، وَلَكِنْ اقْتِرَانٌ بَعْضُهَا يَتَكَرَّرُ بِالْعَادَةِ ، وَبَعْضُهَا لَا يَتَكَرَّرُ

السبب الرئيس في الموت هو الأجل ، وما سوى ذلك فهي مقترنات

فأما من جعلَ للموت سبباً طبعياً من الفطرة ، وزعمَ أن كلَّ مزاج فله رتبة معلومة في القوة إذا خليت ونفسها . . تمادت إلى منتهى مدتها ، ولو أفسدت على سبيل الاخترام . . كان ذلك استعجالاً بالإضافة إلى مقتضى طباعها ، والأجلُ عبارة عن المدة الطبيعية كما يقال : الحائطُ مثلاً يبقى مئة سنة بقدر إحكام بنائه ، ويمكنُ أن يهدمَ بالفأس في الحال ، والأجلُ يعبرُّ به عن مدته التي له بذاته وقوته ، فيلزمُ من ذلك أن يقال : إذا هدمَ بالفأس . . لم ينهدمَ بأجله ، وإن لم يتعرَّضْ له من خارج حتى انحطت أجزاءه . . فيقال : انهدمَ بأجله ؛ فهذا اللفظ يبتنى على ذلك الأصل^(٢) .

(١) انظر (ص ١٥٠ ، ١٦٢) .

(٢) ويحتمل هذا المعنى قوله تعالى : ﴿ ثُمَّ قَفَّيْ أَجَلاً وَأَجَلاً مُّسَمًّى عِنْدَهُ ﴾ ، والحال كما يقول الفلكيون : يمكن للنجم أن يعيش كذا وكذا سنة ، والله سبحانه وتعالى غالب على أمره ، فتكدر بالأجل المحتوم لا بالأجل المقدر عندهم .
والمؤلف يرد بذلك على عامة المعتزلة في ذلك على اختلاف مذاهبهم .

مثال المسائل
اللفظية : هل يزيد
الإيمان أو ينقص؟

أما المسألة الثانية وهي اللفظية : فكاختلفهم في أن الإيمان : هل يزيد وينقص ، أم هو على رتبة واحدة ؟

وهذا الاختلاف منشأه الجهل بكون الاسم مشتركاً ؛ أعني : اسم الإيمان ، وإذا فصلَ مسمياتُ هذا اللفظ . . ارتفع الخلاف^(١) .

معاني الإيمان

وهو مشتركٌ بين ثلاثة معانٍ ؛ إذ قد يعبرُ به عن التصديق اليقينيِّ البرهاني ، وقد يعبرُ به عن التصديق الاعتقاديِّ التقليدي إذا كان جزماً ، وقد يعبرُ به عن تصديقٍ معه العملُ بموجب التصديق .

ودليلُ إطلاقه على الأول : أَنَّ مَنْ عَرَفَ اللَّهَ تَعَالَى بِالذِّلِيلِ وَمَاتَ عَقِيبَ مَعْرِفَتِهِ . . فَإِنَا نَحْكُمُ بِأَنَّهُ مَاتَ مُؤْمِناً .

ودليلُ إطلاقه على التصديق التقليدي : أن جماهير العرب كانوا يصدّقون رسولَ الله صلى الله عليه وسلم بمجرد إحسانِهِ إليهم وتلطُّفِهِ بهم ونظرِهِم في قرائن أحواله ، من غير نظرٍ في أدلّة الوحداية ووجه دلالة المعجزة ، وقد كان يحكم رسول الله صلى الله عليه وسلم بإيمانهم^(٢) .

وقد قال الله عز وجل : ﴿ وَمَا أَنْتَ بِمُؤْمِنٍ لَّنَا ﴾ أي : بمصدق ، ولم يفرّق رسولُ الله صلى الله عليه وسلم بين تصديق وتصديق .

ودليلُ إطلاقه على الفعل : قوله عليه السلام : « لا يزني الزاني حين يزني وهو مؤمن »^(٣) ، وقوله عليه السلام : « الإيمانُ بضعٌ وسبعون باباً ، أدناها إماطة الأذى عن الطريق »^(٤) .

فنرجعُ إلى المقصود ونقول : إن أطلقَ الإيمانُ بمعنى التصديق البرهاني . . لم يتصوّر زيادته ونقصانه ، بل اليقينُ إن حصلَ بكماله . . فلا مزيدَ عليه ، وإن لم يحصلْ بكماله . . فليس بيقين ، وهي خطّة واحدة ،

(١) وهو خلاف بين الأشاعرة والماتريدية من أهل السنة والجماعة .

(٢) كحديث ضمام بن ثعلبة في « البخاري » (٦٣) وأمثاله كثير .

(٣) رواه البخاري (٢٤٧٥) ، ومسلم (٥٧) .

(٤) رواه البخاري (٩) ، ومسلم (٣٥) .

لا يتصورُ فيها زيادةٌ ونقصانٌ إلا أن يرادَ به زيادةٌ وضوحٌ ؛ أي : زيادةُ طمأنينةِ النفسِ إليه ؛ فإنَّ النفسَ تطمئنُّ إلى اليقينيَّاتِ النظريةِ في الابتداءِ إلى حدٍّ ما ، فإن تواردت الأدلَّةُ على شيءٍ واحدٍ . أفادَ تظاهرُ الأدلَّةِ زيادةَ طمأنينةٍ ، وكلُّ من مارسَ العلومَ أدركَ تفاوتاً في طمأنينةِ نفسهِ إلى العلمِ الضروريِّ ؛ وهو العلمُ بأن الاثنينَ أكثرُ من الواحدِ ، وإلى علمه يحدث العالمُ وأن محدثه واحدٌ ، ثم يدركُ أيضاً التفرقةَ بين آحادِ المسائلِ بكثرةِ أدلَّتِها وقَلَّتِها ، فالتفاوتُ في طمأنينةِ النفسِ مشاهدٌ لكلِّ ناظرٍ من باطنه ، فإن فسرت الزيادةُ به . . لم يمنعهُ أيضاً في هذا التصديق .

أما إذا أطلقَ بمعنى التصديق التقليدي . . فذلك لا سبيلَ إلى جحدِ التفاوتِ فيه ؛ فإننا ندركُ بالمشاهدةِ من حال اليهودي في تصميمِهِ على عقده ومن حال النصراني والمسلم تفاوتاً ، حتى إنَّ الواحدَ منهم لا يُؤثِّرُ في نفسه وحلَّ عقدِ قلبه التهويلاتُ والتخويفاتُ ، ولا التحقيقاتُ العلميةُ ولا التخيلاتُ الإقناعيةُ ، والواحدُ منهم مع كونه جازماً في اعتقاده . . تكون نفسه أطوعَ لقبولِ اليقينِ ، وذلك لأن الاعتقادَ على القلبِ مثلُ عقدةٍ ليس فيها انشراحٌ وبردٌ يقين ، والعقدةُ تختلف في شدتها وضعفها ، فلا ينكرُ هذا التفاوتَ منصفٌ ، وإنما ينكرُهُ الذين سمعوا من العلوم والاعتقادات أساميها ولم يدركوا من أنفسهم ذوقها ، ولم يلاحظوا اختلافَ أحوالهم وأحوالِ غيرهم فيها .

وأما إذا أطلقَ بالمعنى الثالث وهو العمل مع التصديق . . فلا يخفى تطرُّقُ التفاوتِ إلى نفسِ العمل ، وهل يتطرَّقُ بسببِ المواظبةِ على العملِ تفاوتٌ إلى نفسِ التصديق ؟

هذا فيه نظرٌ ، وتركُ المداينةِ أولى في مثل هذا المقام ، والحقُّ أحقُّ ما قيلَ ؛ فأقول :

إن المواظبةَ على الطاعات لها تأثير في تأكيد طمأنينةِ النفسِ إلى الاعتقادِ

أثر المواظبة على
الطاعات في ترسيخ
المعتقدات

التقليدي ورسوخه في النفس ، وهذا أمرٌ لا يعرفه إلا من سَبَرَ أحوال نفسه ، وراقبها في وقت المواظبة على الطاعة وفي وقت الفترة ، ولاحظ تفاوت الحال في باطنه ؛ فإنه يزداد بسبب المواظبة على العمل أنساً بمعتقداته ، وتتأكد به طمأنينته ، حتى إن المعتقد الذي طالت منه المواظبة على العمل بموجب اعتقاده أغصى نفساً على المحاول تغييره وتشكيكه ممّن لم تطل مواظبته ، بل العادات تقضي بها ؛ فإن من يعتقد في قلبه الرحمة على يتيم ، فإن أقدم على مسح رأسه وتفقد أمره . . صادف في قلبه عند ممارسة العمل بموجب الرحمة زيادة تأكيد في الرحمة ، ومن يتواضع بقلبه لغيره ، فإذا عمل بموجبه ساجداً له أو مقبلاً يده . . ازداد التعظيم والتواضع في قلبه ؛ ولذلك تُعبّنا بالمواظبة على أفعال هي مقتضى تعظيم القلب من الركوع والسجود ؛ ليزداد بسببه تعظيم القلوب .

فهذه أمورٌ يجدها المتحدلقون في الكلام ، الذين أدركوا ترتيب العلوم بسماع الألفاظ ولم يدركوها بذوق النظر ، فهذه حقيقة هذه المسألة .

مثال آخر للمسائل
اللفظية : ماهي
حقيقة الرزق؟

ومن هذا الجنس اختلافهم في معنى الرزق ، وقول المعتزلة : إن ذلك مخصوص بما يملكه الإنسان ؛ حتى ألزموا أنه لا رزق لله تعالى على البهائم ، وربما قالوا : هو ما لا يحرم تناوله ، فقليل لهم : فالظلمة ماتوا وقد عاشوا طولَ عمرهم ولم يرزقوا! ^(١)

اعرف لعمرك قدره
واصره في المهم

وقال أصحابنا : إنه عبارة عن المتفّع به كيف كان ، ثم هو منقسم إلى حلال وحرام ، ثم طوّلوا في حدّ الرزق وحدّ النعمة ، وتضييع الوقت بهذا وأمثاله دأب من لا يميز بين المهم وغيره ، ولا يعرف قدر بقيّة عمره وأنه لا قيمة له ، فلا ينبغي أن يضيع إلا بالأهم ، وبين يدي النظائر أمورٌ مشكّلة ، البحث عنها أهم من البحث عن موجب الألفاظ ومقتضى الإطلاقات ، فنسأل الله تعالى أن يوفقنا للاشتغال بما يعيننا .

(١) وهذا القول لجماعة منهم فقط ، وبعضهم وافق أهل السنة في ذلك .

مثال المسائل
الفقهية: هل للفاسق
أن يأمر بالمعروف
وينهى عن المنكر؟

أما المسألة الثالثة الفقهية : فمثل اختلافهم في أن الفاسق : هل له أن يحتسب^(١) ؟

وهذا نظرٌ فقهي ، فمن أين يليق بالكلام ثم بالمختصرات ؟! ولكننا نقول :

الحق أن له أن يحتسب ، وسيله التدرُّج في التصوير ، وهو أن نقول : هل يشترط في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر كون الأمر أو الناهي معصوماً عن الصغائر والكبائر جميعاً ؟

فإن شُرِّطَ ذلك . . كان خرقاً للإجماع ؛ فإن عصمة الأنبياء عن الكبائر عرفت شرعاً ، وعن الصغائر مختلفٌ فيها ، فمتى يوجد في الدنيا معصومٌ ؟ وإن قلتم : إن ذلك لا يشترط حتى يجوز للابن الحرير مثلاً وهو عاصٍ به أن يَمْنَعَ من الزنا وشرب الخمر . . فنقول : وهل لشارب الخمر أن يحتسب على الكافر ويمنعه من الكفر ويقاتله عليه ؟

فإن قالوا : لا . . خرقوا الإجماع ، إذ جنود المسلمين لم تزل مشتملة على العصاة والمطيعين ولم يمنعوا من الغزو ، لا في عصر رسول الله صلى الله عليه وسلم ولا في عصر الصحابة ولا التابعين .
فإن قالوا : نعم . . فنقول : شارب الخمر هل له أن يَمْنَعَ من القتل أم لا ؟

فإن قالوا : لا . . قلنا : فما الفرق بين هذا وبين لابن الحرير إذا منع من الخمر ، والزاني إذا منع من الكفر ؟ فكما أن الكبيرة فوق الصغيرة . . فالكبائر أيضاً متفاوتة .

وإن قالوا : نعم ، وضبطوا ذلك بأن المقدم على شيء لا يمنع من مثله ولا مما دونه ، وله أن يمنع مما فوقه . . فهذا تحكُّم لا مستند له ؛ إذ الزنا

(١) أي : يمارس الحسبة ؛ وهي الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر .

فوق الشرب ، ولا يبعدُ أن يزنيَ ويمنعَ من الشرب ويمتنعَ منه ، بل ربما يشربُ ويمنعُ غلمانَهُ وأصحابه من الشرب ويقول : ترك ذلك واجبٌ عليّ وعليكم ، والأمرُ بترك المحرّم واجبٌ عليّ مع الترك ، فلي أن أتقرَّبَ بأحد الواجبين ، ولم يلزمني من ترك أحدهما ترك الآخر .

فإذن ؛ كما يجوزُ أن يترك الأمرَ بترك الشرب وهو يتركه . . يجوزُ أن يشربَ ويأمرَ بالترك ، فهما واجبان ، فلا يلزمُ بترك أحدهما ترك الآخر .

تحريجة : فما القول
فيمن يزني بامرأة
ويأمرها بستر وجهها
إن هي كشفته؟

فإن قيل : فيلزمُ على هذا أمورٌ شنيعة ؛ وهو أن يزني الرجلُ بامرأةٍ مكرهاً بإيهاها على التمكين ، فإذا قال لها في أثناء الزنا عند كشفها وجهها باختيارها : لا تكشفِي وجهكِ ؛ فإنني لست مَحْرَمًا لك ، والكشفُ لغير المحرّم حرامٌ ، وأنت مَكْرَهَةٌ على الزنا ومختارةٌ في كشف الوجه ؛ فأمنعك من هذا . . فلا شكَّ من أنَّ هذه حَسْبَةٌ باردةٌ شنيعة ، لا يصيرُ إليها عاقلٌ !

وما قولكم بمن صلى
وترك الوضوءَ أو
تسحر وترك الصيام؟

وكذلك قوله : إن الواجبَ عليّ شيئان : العملُ والأمرُ للغير ، وأنا أتعاطى أحدهما وإن تركت الثاني ؛ كقوله : الواجبُ عليّ الوضوء والصلاة وأنا أصلي وإن تركت الوضوءَ ، والمسنونُ في حقِّي الصومُ والتسحُّرُ ، وأنا أتسحَّرُ إن تركتُ الصومَ ، وذلك محالٌ ؛ لأن التسحُّرَ للصوم والوضوءَ للصلاة وكلُّ واحد شرطُ الآخر ، وهو متقدِّمٌ في الرتبة على المشروط ، فكذلك نفس المرء مقدِّمٌ على غيره ، فليهدبَ نفسه أولاً ثم غيره ، أما إذا أهملَ نفسه واشتغلَ بغيره . . كان ذلك عكسَ الترتيب الواجب ، بخلاف ما إذا هدَّبَ نفسه وتركَ الحسبةَ وتهذيبَ غيره ؛ فإن ذلك معصيةٌ ، ولكنه لا تناقضَ فيه ، وكذلك الكافرُ ليس له ولايةُ الدعوة إلى الإسلام ما لم يسلم هو بنفسه ؛ فلو قال : الواجبُ عليّ شيئان ولي أن أترك أحدهما دون الثاني . . لم يمكن منه .

والجواب : أن حَسْبَةَ الزاني بالمرأة عليها ومنعها من كشفها وجهها جائزةٌ عندنا ، وقولكم : إن هذه حَسْبَةٌ باردةٌ شنيعة . . فليس الكلامُ في أنها حارةٌ

أو باردة ، مستلذة أو مستشنعة ، بل الكلام في أنها حق أو باطل ، وكم من حق مستبرّد مستقل ، وكم من باطل مستحلّ مستعذب ، فالحق غير اللذيد ، والباطل غير الشنيع .

والبرهان القاطع فيه : هو أننا نقول : قوله لها : لا تكشفِي وجهك ؛ فإنه حرام ، ومنعه إياها بالعمل .. قولٌ وفعلٌ ، وهذا القولُ والفعلُ إما أن يقال : حرامٌ ، أو يقال : واجبٌ ، أو يقال : هو مباحٌ .

فإن قلتم : إنه واجبٌ .. فهو المقصود ، وإن قلتم : إنه مباحٌ .. فله أن يفعل ما هو مباح ، وإن قلتم : إنه حرامٌ .. فما مستندُ تحريمه وقد كان هذا واجباً قبل اشتغاله بالزنا ؟

فمن أين يصيرُ الواجبُ حراماً باقتحامه محرماً ؟

وهل يصير الواجب
محرماً باقتحامه
المحرّم؟

وليس في قوله الأخير صدقٌ عن الشرع بأنه حرامٌ ، وليس في فعله إلا المنع من اتخاذ ما هو حرامٌ ، والقولُ بتحريم واحد منهما محالٌ .

ولسنا نعني بقولنا : (للفاسق ولايةُ الحسبة) إلا أن قوله حقٌ وفعله ليس بحرام ، وليس هذا كالصلاة والوضوء ؛ فإن الصلاة هي المأمورُ بها وشرطُها الوضوء ، فهي بغير وضوء معصيةٌ وليست بصلاة ، بل تخرجُ عن كونها صلاة ، وهذا القول لم يخرجُ عن كونه حقاً ، ولا الفعلُ خرج عن كونه منعاً من الحرام .

وكذلك السحورُ عبارةٌ عن الاستعانة على الصوم بتقديم الطعام ، ولا تعقل الاستعانة من غير العزم على إيجاد المستعانِ عليه .

وأما قولكم : إن تهذيبه نفسه أيضاً شرطٌ لتهذيبه غيره .. فهذا محلُّ النزاع ، فمن أين عرفتم ذلك ؟

ولو قال قائل : تهذيبُ نفسه أيضاً عن المعاصي شرطٌ للغزو ومنع الكفار ، وتهذيبه نفسه عن الصغائر شرطٌ للمنع عن الكبائر .. كان قوله مثل قولكم ، وهو خرقٌ للإجماع .

وأما الكافرُ : فإن حمل كافرًا آخرَ بالسيف على الإسلام . . فلا نمنعه منه ، ونقول : عليه أن يقولَ : لا إله إلا الله وأن محمدًا رسولُ الله ، وأن يأمرَ غيرهَ به ، ولم يثبت أن قوله شرطٌ لأمره ، فله أن يقولَ وإن لم يأمرْ ، وله أن يأمرَ وإن لم ينطق^(١) .

فهذا غورُ هذه المسألةِ ، وإنما أردنا إيرادها لتعلم أن أمثالَ هذه المسائلِ لا تليقُ بفنِّ الكلام ، ولا سيَّما بالمعتقداتِ المختصرة ، والله أعلم .

* * *

(١) وقد ثبت هذا بالحديث الصحيح ، فهي ليست مسألة متوهمة ؛ ففي « البخاري » (١٣٥٦) عن أنس رضي الله عنه قال : كان غلام يهودي يخدم النبي صلى الله عليه وسلم ، فمرض ، فأتاه النبي صلى الله عليه وسلم يعودُهُ ، فقعده عند رأسه ، فقال له : « أسلم » فنظر إلى أبيه وهو عنده ؛ فقال له : أطمعُ أبا القاسم صلى الله عليه وسلم ، فأسلم ، فخرج النبي صلى الله عليه وسلم وهو يقول : « الحمد لله الذي أنقذه من النار » .

الباب الثالث في الإمامة

اعلم : أن النظر في الإمامة أيضاً ليس من المهمات ، وليس أيضاً من فنّ المعقولات بل من الفقهيات ، ثم إنها مئثارٌ للتعصبات ، والمعرضُ عن الخوض فيها أسلمُ من الخائض فيها وإن أصاب ، فكيف إذا أخطأ ؟ !
ولكن إذا جرى الرسمُ باختتام المعتقدات به . . أردنا أن نسلك المنهج المعتاد ؛ فإنّ فطامَ القلوب عن المنهج المخالف للمألوف شديدُ النفار ، ولكننا نوجزُ القولَ فيه ونقول :
النظر فيه يدور على ثلاثة أطراف :

الطرف الأول في بيان وجوب نصب الإمام

ولا ينبغي أن نظنَّ أن وجوب ذلك مأخوذٌ من العقل^(١) ؛ فإننا بيَّنا أن الوجوب يؤخذُ من الشرع إلا أن يُفسرَ الواجبُ بالفعل الذي فيه فائدة أو في تركه مضرّة ، وعند ذلك لا ينكرُ وجوبُ نصب الإمام ؛ لما فيه من الفوائد ودفع المضارِّ في الدنيا ، ولكننا نقيمُ البرهانَ القطعيَ الشرعيَ على وجوبه ، ولسنا نكتفي بما فيه من إجماع الأمة ، بل ننبِّهُ على مستند الإجماع ونقول :

نظامُ أمر الدين مقصودٌ لصاحب الشرع صلى الله عليه وسلم قطعاً ، وهذه مقدمة قطعية لا يتصورُ النزاعُ فيها ، ونضيف إليها مقدمةً أخرى ؛ وهو أنه لا يحصلُ نظامُ الدين إلا بإمامٍ مطاعٍ . فيحصلُ من المقدمتين صحةُ الدعوى وهو وجوبُ نصب الإمام .

تحريجة : لا نسلمُ في
كون نظام الدين
مشرطاً بالإمام

فإن قيل : المقدمة الأخيرة غير مسلمة ؛ وهو أن نظام الدين لا يحصلُ إلا بإمام ؟

فنقول : البرهانُ عليه أن نظام الدين لا يحصلُ إلا بنظام الدنيا ، ونظام الدنيا لا يحصلُ إلا بإمام مطاع ، فهاتان مقدمتان ؛ ففي أيهما النزاع ؟

تحريجة : ولا نسلمُ
في كون نظام الدين
مرتبطاً بنظام الدنيا بل
المستور هو العكس

فإن قيل : لم قلتُم : إن نظام الدين لا يحصلُ إلا بنظام الدنيا ، بل لا يحصلُ إلا بخراب الدنيا ، فإن الدينَ والدنيا ضدَّان ، والاشتغالُ بعمارة أحدهما خرابُ الآخر .

(١) قال إمام الحرمين في « الغياثي » (ص ٢٤) : (فالذي صار إليه جماهير الأئمة أن وجوب النصب مستفاد من الشرع المنقول ، غير متلقٍ من قضايا العقول ، وذهبت شُرذمة من الروافض إلى أن العقل يفيد الناظر العلم بوجوب نصب الإمام) .
وسرى المؤلف رحمه الله تعالى يسلك مسلماً عقلياً - إضافة إلى المسلك الشرعي - في إثبات وجوب نصب الإمام ، لا أنه واجب على الله تعالى .

قلنا : هذا كلامٌ من لا يفهم ما نريده بالدنيا الآن ؛ فإنه لفظٌ مشتركٌ قد يطلقُ على فضول التنعم والتلذذ والزيادة على الحاجة والضرورة ، وقد يطلقُ على جميع ما هو محتاجٌ إليه قبل الموت ؛ وأحدهما ضدُّ الدين ، والآخِرُ شرطُهُ .

وهكذا يغلطُ من لا يميّزُ بين معاني الألفاظ المشتركة ، فنقول : نظامُ الدين بالمعرفة والعبادة ، ولا يتوصل إليهما إلا بصحة البدن وبقاء الحياة وسلامةِ قدر الحاجات ؛ من الكسوة والمسكن والأقوات ، والأمن من هواجم الآفات ، ولعمري ؛ « من أصبح آمناً في سربه ، معافى في بدنه ، وله قوتٌ يومه . . فكأنما حيزت له الدنيا بحذاقها »^(١) ، وليس يأمنُ الإنسانُ على روحه وبدنه وماله ومسكنه وقوته في جميع الأحوال بل في بعضها ؛ فلا ينتظمُ الدينُ إلا بتحقيق الأمن على هذه المهماتِ الضرورية ، وإلا . . فمن كان جميع أوقاته مستغرقاً بحراسة نفسه عن سيوف الظلمة وطلب قوته من وجوه الغلبة . . فمتى يتفرغُ للعلم والعمل وهما وسيلتاهُ إلى سعادة الآخرة ؟ فإذا ؛ بأن أن نظامَ الدنيا - أعني : مقاديرَ الحاجة - شرطٌ لنظام الدين .

وأما المقدمة الثانية ؛ وهو أن الدنيا والأمن على الأنفس والأموال لا ينتظمُ إلا بسلطان مطاع . . فتشهدُ له مشاهدةُ أوقات الفتن بموت السلاطين والأئمة ، وأن ذلك لو دَامَ ولم يتداركُ بنصب سلطانٍ آخرٍ مطاع . . دام الهرجُ وعمَّ السيفُ^(٢) ، وشمل القحط وهلكت المواشي وبطلت الصناعات ، وكان كلُّ من غلبَ سلب ، ولم يتفرغُ أحدٌ للعبادة والعلم إن بقي حيّاً ، والأكثرُونَ يهلكون تحت ظلال السيوف !

ولهذا قيل : الدينُ والسلطانُ توأمان ، ولهذا قيل : الدينُ أَسْرُ

(١) حديث مرفوع رواه الترمذي (٢٣٤٦) ، وابن ماجه (٤١٤١) ، والحذاقير : الجوانب .

(٢) الهرج : الفتنة وشدة القتل وكثرته .

والسلطان حارسٌ ، وما لا أسَّ له . . فمهدوم ، وما لا حارس له . .
فضائع^(١) .

وعلى الجملة : لا يتمارى العاقلُ في أن الخلقَ على اختلاف طبقاتهم
وما هم عليه من تشتت الأهواء وتباين الآراء ؛ لو خُلُّوا ورأيهم ولم يكن لهم
رأيٌ مطاعٌ يجمع شتاتهم . . لهلكوا من عند آخرهم ، وهذا داءٌ لا علاج له
إلا بسلطان قاهرٍ مطاعٍ يجمع شتات الآراء .

فيأن أن السلطانَ ضروريٌّ في نظام الدنيا ، ونظام الدنيا ضروريٌّ في نظام
الدين ، ونظام الدين ضروريٌّ في الفوز بسعادة الآخرة ، وهو مقصودُ الأنبياء
قطعاً ؛ فكان وجوبُ نصب الإمام من ضروريات الشرع الذي لا سبيلَ إلى
تركه .

* * *

(١) انظر «عيون الأخبار» (١٣/١) .

الطرف الثاني

فِي بَيَانِ مَنْ يَتَعَيَّنُ مِنْ بَيْنِ سَائِرِ الْخَلْقِ لِأَنَّهُ يُرَضَّبُ إِمَامًا

فنقول : ليس يخفى أن التنصيبَ على واحد يجعله إماماً بالتشهي غير ممكن ، فلا بدّ له من التميّز بخاصيّة يفارقُ سائرَ الخلق بها ، فتلك خاصيّة في نفسه ، وخاصيّة من جهة غيره .

أما في نفسه . . . فإن يكون أهلاً لتدبير الخلق وحملهم على مرادهم ، وذلك بالكفاية والعلم والورع .

وبالجملة : خصائصُ القضاة تُشترطُ فيه مع زيادة نسب قريش ، وعُلم هذا الشرط الرابع بالسمع ؛ حيث قال النبي صلى الله عليه وسلم : « الأئمة من قريش »^(١) فهذا تميّزه عن أكثر الخلق ، ولكن ربما يجتمع في قريش جماعةٌ موصوفون بهذه الصفة ؛ فلا بدّ من خاصية أخرى تميزه ، وليس ذلك إلا التولية أو التفويض من غيره ، فإنما يتعيّن للإمامة مهما وجدت التولية في حقّه على الخصوص دون غيره .

شرط الإمام على
الجملة : خصائص
القضاة وكونه قرشياً

فيبقى الآن النظر في صفة المولّي ؛ فإن ذلك لا يسلم لكل أحد ، بل لا بدّ فيه من خاصية ، وذلك لا يصدر إلا من أحد ثلاثة :

إما التنصيب من جهة النبي صلى الله عليه وسلم .

وإما التنصيب من جهة إمام العصر بأن يعيّن لولاية العهد شخصاً معيناً من أولاده أو من سائر قريش .

وإما التفويض من رجل ذي شوكة يقتضي انقياده وتفويضه متابعة الآخرين

(١) رواه بلفظه أحمد في « مسنده » (١٢٩ / ٣) ، وأصله في « البخاري » (٣٤٩٦) ، و« مسلم » (١٨١٨) .

ومبادرتهم إلى المبايعة^(١) ، وذلك قد يسلم في بعض الأعصار لشخص واحد مرموق في نفسه ، مرزوق بالمتابعة مستو^(٢) على الكافة ، ففي بيعته وتفويضه كفاية عن تفويض غيره ؛ لأن المقصود أن يجتمع شتات الآراء لشخص مطاع ، وقد صار الإمام بمبايعة هذا المطاع مطاعاً ، وقد لا يتفق ذلك لشخص واحد بل لشخصين أو ثلاثة أو جماعة ، فلا بد من اجتماعهم وبيعتهم وتوافقهم على التفويض حتى تتم الطاعة ، بل أقول : لو لم يكن بعد وفاة الإمام إلا قرشي واحد مطاع متبع ، فنهض بالإمامة وتولاها بنفسه وتشاغل بها ، واستتبع كافة الخلق بشوكتة وكفايته ، وكان موصوفاً بصفات الأئمة . فقد انعقدت إمامته ووجب طاعته ؛ فإنه تعين بحكم شوكتة وكفايته ، وفي منازعته إثارة الفتن ، إلا أن من هذا حاله . فلا يعجز أيضاً عن أخذ البيعة من أكابر الزمان وأهل الحل والعقد ، وذلك أبعد عن الشبهة ؛ فلذلك لا يتفق مثل هذا في العادة إلا عن بيعة وتفويض .

تحريجة : فإن
توافرت شروط الإمام
ففي شخص سوى
العلم

فإن قيل : فإن كان المقصود حصول ذي رأي مطاع يجمع شتات الآراء ويمنع الخلق من المحاربة والقتال ، ويحملهم على مصالح المعاش والمعاد ؛ فلو انتهض لهذا الأمر من فيه الشروط كلها سوى العلم ، ولكنه مع ذلك يراجع العلماء ويعمل بقولهم . فماذا ترون فيه : أوجب خلعه ومخالفته أم تجب طاعته ؟

قلنا : الذي نراه ونقطع به أنه يجب خلعه إن قدر على أن يستبدل به من هو موصوف بجميع الشروط من غير إثارة فتنة وتهيج قتال ، وإن لم يمكن ذلك إلا بتحريك قتال . ووجب طاعته وحكم بإمامته ؛ لأن ما يفوتنا من المصارفة بين كونه عالماً بنفسه أو مستفتياً من غيره . دون ما يفوتنا بتقليد

(١) في (أ) و(هـ) و(و) : (المشايعة) ، والمشايعة : متابعة إنسان ما على أمر .

(٢) في (هـ) و(و) : (مستول) وهما بمعنى .

غيره إذا أدَّى ذلك إلى تهيج فتنة لا ندري عاقبتها ، وربما يؤدي ذلك إلى هلاك النفوس والأموال .

زيادةُ صفةِ العلم إنما هي مزية وتتمة للمصالح ، فلا يجوزُ أن يعطلَ أصل المصالح في التشوف إلى مزاياها وتكمُّلاتها .

وهذه مسائلُ فقهيةٌ ، فليهن المستبعدُ لمخالفة المشهور على نفسه استبعادُه ، ولينزل من غلوائه ، فالأمرُ أهونُ مما يظنُّه .

وقد استقصينا تحقيقَ هذا المعنى في الكتاب الملقب بـ « المستظهري » المصنَّف في الردِّ على الباطنية^(١) .

فإن قيل : فإذا تسامحتم بخصلة العلم . . لزمكم التسامحُ بخصلة العدالة وغير ذلك من الخصال ؟

تحريجة : فهلاً
تسامحتم بصفة
العدالة ونحوها؟

قلنا : ليست هذه مسامحةً عن الاختيار ، ولكنَّ الضرورات تبيحُ المحظورات ، فنحن نعلمُ أن تناولَ الميتة محظورٌ ، ولكنَّ الموتَ أشدُّ منه ، فليت شعري ؛ من لا يساعدُ على هذا ويقضي بطلان الإمامة في عصرنا لفوات شروطها وهو عاجزٌ عن الاستبدال بالمتصدِّي لها ، بل هو فاقدٌ للمتصفِ بشروطها . . فأئني أحواله أحسنُ : أن يقولَ : القضاءُ معزولون والولاياتُ باطلةٌ والأنكحةُ غيرُ منعقدةٍ وجميعُ تصرفات الولاية في أقطار العالم غيرُ نافذةٍ وإنما الخلقُ كلُّهم مقدِّمون على الحرام ، أو أن يقولَ : الإمامةُ منعقدةٌ والتصرفاتُ والولاياتُ نافذةٌ بحكم الحال والاضطرار ؟!

هلاً فكرتم بالمآلات
السنية إن قلنا بفساد
الإمامة؟

فهو بين ثلاثة أمور :

إما أن يمنعَ الناسَ من الأنكحة والتصرفات المنوطة بالقضاة وهو مستحيلٌ ، ومؤدًى إلى تعطيل المعاش كلُّها ، ومفضٍ إلى تشتيت الآراء ، ومهلكٌ للجماهير ومحركٌ للدهماء .

(١) وسمي بـ « المستظهري » لأنه أُلْفِه للمستظهر صاحب بغداد ، وردَّ فيه على الإمامية الباطنية ، ويسمى كذلك : « فضائح الباطنية » أو « الرد على الباطنية » .

أو يقول : إنهم يقدّمون على الأنكحة والتصرفات ، ولكنهم مقدّمون على الحرام ، إلا أنه لا يحكمُ بفسقهم ومعصيتهم لضرورة الحال .

وإما أن نقول : يحكمُ بانعقاد الإمامة مع فواتِ شروطها لضرورة الحال ، ومعلومٌ أنَّ البعيدَ مع الأبعد قريبٌ ، وأهونُ الشرّين خيراً بالإضافة ، ويجبُ على العاقل اختيارُهُ .

فهذا تحقيقُ هذا الفصل ، وفيه غنيّةٌ عند البصير عن التطويل .

الفظام عن المألوف
أمر شديد

ولكن من لم يفهم حقيقة الشيء وعلته وإنما يثبت بطول الإلف في سمعه . . فلا تزالُ النفرة عن نقيضه في طبعه ؛ إذ فطامُ الضعفاء عن المألوف شديدٌ عجزَ عنه الأنبياءُ ، فكيف غيرُهم ؟!

تحرّيجه : فلم لم يكن
التنصيصُ واجباً ؟

فإن قيل : فهلا قلتم : إن التنصيصَ واجبٌ من النبي صلى الله عليه وسلم والخليفة كي يقطعَ ذلك دابرَ الاختلاف كما قاله بعضُ الإمامية إذ ادّعوا أنه واجبٌ ؟

قلنا : لأنه لو كان واجباً . . لنصَّ عليه رسول الله صلى الله عليه وسلم ولم ينصَّ هو ، ولم ينصَّ عمرُ أيضاً ، بل ثبتت إمامةُ أبي بكرٍ وإمامةُ عمرَ وإمامةُ عثمانَ وإمامةُ عليٍّ - رضي الله عنهم - بالتفويض ، فلا تلتفتُ إلى تجاهلٍ من يدّعي أنه صلى الله عليه وسلم نصَّ عليّ إمامةً عليّ لقطعِ النزاع ولكن الصحابة كابروا النصَّ أو كتموه ، فأمثال ذلك يعارض بمثله ويقالُ : بم تنكرون عليّ من قال : إنه نصَّ عليّ أبي بكرٍ فأجمع الصحابةُ عليّ موافقة النصِّ ومتابعته ؟ وهذا أقربُ من تقدير مكابرتهم النصَّ وكتمانهم .

البيعة تقطع مادة
الخلاص كالنصيص .

ثم إنما يتخيّل وجوبُ ذلك لتعذّر قطع الاختلاف ، وليس ذلك بمتعذّر ؛ فإنَّ البيعةَ تقطعُ مادةَ الاختلاف ، والدليلُ عليه عدمُ الاختلاف في زمان أبي بكرٍ وعثمان رضي الله عنهما وقد تولّيا بالبيعة ، وكثرته في زمان علي رضي الله عنه ومعتقداً الإمامية أنه تولّى بالنص^(١) !

(١) يقول إمام الحرمين رحمه الله تعالى : (لو ثبت النص من الشارع عليّ إمام . . لم يشك)

الطرف الثالث في شرح عقيدة أهل السنة في الصحابة والخلفاء الراشدين رضي الله عنهم

اعلم : أنَّ للناس في الصحابة والخلفاء إسرافاً في أطراف ؛ فمن مبالغٍ في الثناء حتى يدعي العصمة للأئمة ، ومن متعجِّم على الطعن يطلق اللسان بدم الصحابة ، فلا تكوننَّ من الفريقين ، واسلك طريقَ الاقتصاد في الاعتقاد .

واعلم : أنَّ كتابَ الله سبحانه وتعالى مشتملٌ على الثناء على المهاجرين والأنصار ، وتواترت الأخبارُ بتزكية النبي صلى الله عليه وسلم إياهم بألفاظ مختلفة ؛ كقوله صلى الله عليه وسلم : « أصحابي كالنجوم ، بأيهم اقتديتم . . اهتديتم »^(١) ، وكقوله : « خيرُ الناس قرني »^(٢) ، وما من أحد إلا ورد عليه ثناء خاصٌ في حقّه يطول نقله .

⁼ مسلم في وجوب الاتباع على الإجماع ؛ فإن بذل السمع والطاعة للنبي واجب باتفاق الجماعة) ، وقد طَوَّل الكلام في الرد على هذه التحريجة . « الغياني » (ص ٢٧) .

(١) ثبت عن النبي صلى الله عليه وسلم تشبيه السادة الصحابة رضي الله عنهم بالنجوم ؛ فقد روى مسلم في « صحيحه » (٢٥٣١) : « النجوم أمانةٌ للسماء ، فإذا ذهب النجوم . . أتى السماء ما توعد ، وأنا أمانة لأصحابي ، فإذا ذهب أصحابي . . أتى أصحابي ما يوعدون ، وأصحابي أمانةٌ لأمتي ، فإذا ذهب أصحابي . . أتى أمتي ما يوعدون » .

وهذا - كما قال الحافظ البيهقي في « الاعتقاد » (ص ٣١٩) - يؤدي بعض معنى الأثر الذي ذكره المؤلف ، وكما قال ذلك أيضاً الحافظ ابن حجر في « تلخيص الحبير » (٣١٨٩ / ٦) ، وانظر « البدر المنير » (٥٨٤ / ٩) .

والأحاديث في فضائل الصحابة رضوان الله عليهم أجمعين أشهر وأكثر من أن تروى ، وحسبنا ما رواه البخاري (٣٦٧٣) ، ومسلم (٢٥٤١) عنه صلى الله عليه وسلم : « لا تسبوا أصحابي ؛ فلو أن أحدكم أنفق مثل أحد ذهباً . . ما بلغ مدَّ أحدهم ولا نصيفه » .

(٢) البخاري (٢٦٥٢) ، مسلم (٢٥٣٣) .

فينبغي أن تستصحب هذا الاعتقاد في حقهم ، ولا تسيء الظن بهم بما
يُحكى من أحوال تخالف مقتضى حسن الظن ، فأكثر ما ينقلُ مخترعُ
بالتعصب ولا أصل له ^(١) .

لا محيص عن
التأويل ؛ لينجم
الخير مع التزكية
المتواترة
خلافتهم مبني من
اجتهاد راموا فيه
صيانة الدين

وما ثبت نقله . فالتأويل متطرقٌ إليه ، ولم يجز ما لا يتسع العقلُ لتجوير
الخطأ والسهو فيه ^(٢) ، وحملُ أفعالهم على قصدِ الخير وإن لم يصيبوه .
والمشهورُ من قتال معاوية مع عليٍّ ، ومسير عائشة - رضي الله عنهم -
إلى البصرة ، والظنُّ بعائشة أنها كانت تطلبُ تطفئةَ الفتنة ، ولكن خرج الأمرُ
عن الضبط ، فأواخرُ الأمور لا تبقى على وفق ما طُلب أو ائُلها ، بل تنسلُّ عن
الضبط ، والظنُّ بمعاوية أنه كان على تأويلٍ وظنٍّ فيما كان يتعاطاه ،
وما يُحكى سوى هذا من روايات الآحاد ؛ فالصحيحُ منها مختلطٌ بالباطل ،
والاختلافُ أكثرُهُ اختراعات الروافض والخوارج وأربابِ الفضول الخائضين
في هذه الفنون .

ما تعذر عليك تأويله
فقل : لعل له تأويلاً

فينبغي أن نلازم الإنكارَ في كلِّ ما لم يثبت ، وما ثبت . فنستنبطُ له
تأويلاً ، فما تعذرَ عليك . فقل : لعلَّ له تأويلاً وعذراً لم أطلع عليه ^(٣) .

الخطأ في حسن الظن
أسلم من الصواب
بسوء الظن

واعلم : أنك في هذا المقام بين أن تسيء الظنَّ بمسلم وتطعن فيه
وتكونَ كاذباً ، أو تحسنَ الظنَّ به وتكفَّ لسانك عن الطعن وأنتَ مخطئٌ
مثلاً ، والخطأ في حسنِ الظنِّ بالمسلمين أسلمُ من الصوابِ بالطعنِ فيهم ،
فلو سكتَ إنسانٌ مثلاً عن لعنِ إبليس أو لعنِ أبي جهل أو أبي لهب أو مَنْ

(١) كما يقول العلامة ابن الوزير في « العواصم والقواصم » (١٨٢/١) : (فإِذا غَوَّاهُ مِمَّنْ
يَقْبَلُ مَجَاهِلُ الرِّوَاةِ فِي انْتِقَاصِ خَيْرِ أُمَّةٍ بَنَصَ كِتَابِ اللَّهِ ، وَخَيْرِ الْقُرُونِ بَنَصَ رَسُولِ اللَّهِ ؛
فَحَسْبُنَا اللَّهُ ، وَلَا حَوْلَ وَلَا قُوَّةَ إِلَّا بِاللَّهِ) .

(٢) أي : بل العقل مجوزٌ لوجود الخطأ فيه ؛ لأنه اجتهد خفي النص فيه .

(٣) وليس هذا خطأ من قدر العقل ، بل على العكس من ذلك ؛ فالعملُ بخبر النبي المتواتر إذ
نصَّ على التزكية وقد سلَّم العقلُ صدقَ خبره . . أوجب التأويل ، وفي حال العجز عنه . .
أوجب التسليم .

شئت من الأشرار طولَ عمره . . لم يضرَّهُ السكوتُ^(١) ، ولو هفا هفوةً بالطعن في مسلم بما هو بريء عند الله تعالى منه . . فقد تعرَّضَ للهلاك^(٢) .

بل أكثرُ ما يعلمُ في الناس لا يحلُّ النطقُ به لتعظيم الشرع الزجرَ عن الغيبة مع أنه إخبارٌ بما هو متحقِّقٌ في المغتاب ، فمن يلاحظُ هذه الفصول ولم يكن في طبعه ميلٌ إلى الفضول . . أثر ملازمة السكوت وحُسن الظنِّ بكافة المسلمين ، وإطلاق اللسان بالثناء على جميع السلف الصالحين^(٣) .

هذا حكمُ الصحابة عامةً .

فأما الخلفاء الراشدون . . فهم أفضلُ من غيرهم ، وترتيبهم في الفضل عند أهل السنة كترتيبهم في الإمامة .

الراشدون هم خير
الصحابة وترتيبهم
كترتيبهم في الإمامة

وهذا بمكان قولنا : فلانٌ أفضلُ من فلان ؛ معناه : أن محلَّه عند الله تعالى في الدار الآخرة أرفعُ ، وهذا غيبٌ لا يطلعُ عليه إلا الله ورسوله إن أطلعَهُ عليه ، ولا يمكنُ أن ندعيَ نصوصاً قاطعةً من صاحب الشرع متواترةً مقتضيةً للفضيلة على هذا الترتيب ، بل المنقولُ الثناء على جميعهم ، واستنباطُ حكم الرجحان في الفضل من دقائق ثنائِهِ عليهم رميٍّ في عماية واقتحامُ أمرٍ أغنانا الله عنه .

وتعرَّفُ الفضل عند الله عز وجل بالأعمال الظاهرة مشكلاً أيضاً ، وغايته رجمُ ظنٍّ ، فكم من شخص منخرم الظاهر وهو عند الله عز وجل بمكان ؛ لسرٍّ في قلبه ، وخُلِّيَ خفيٌّ في باطنه !

لا تفرِّق الظواهر ،
فإنه مطلع على
السرائر

(١) بخلاف ما يعتقده عامة الخوارج من وجوب التبري ممن يرون كفره ، ولهذا نقل عن السلف قولهم : البراءة بدعة . انظر « اعتقاد أهل السنة » (١٠٤٨ / ٥) .

(٢) ففي البخاري (٦١٠٣) مرفوعاً : « إذا قال الرجل لأخيه : يا كافر . . فقد باء به أحدهما » .

(٣) فكان عدم الخوض فيما جرى أسلم ، فمن أبى إلا الخوض . . فعليه بالبحث والتنقيب والتحقيق ليجد أن الأمر كما لخصه المؤلف ههنا رحمه الله تعالى ، ومن أهم الكتب في ذلك : « الفتنة ووقعة الجمل » لسيف بن عمر الضبي الأسدي ، و« العواصم من العواصم » لابن العربي المالكي ، و« العواصم والقواصم » لابن الوزير اليماني .

وكم من مزينٍ بالعبادات الظاهرة وهو في سخط الله تعالى ؛ لخبثٍ
مستكنٍ في باطنه ، فلا مطلع على السرائر إلا الله تعالى .

ولكن إذا ثبت أنه لا يُعرفُ الفضلُ إلا بالوحي ، ولا يُعرفُ من النبيِّ إلا
بالسمع ، وأولى الناس بسمع ما يدلُّ على تفاوتِ الفضائل الصحابةُ
الملازمون لأحوال النبي صلى الله عليه وسلم ، وهم قد أجمعوا على تقديم
أبي بكر رضي الله عنه ، ثم أبو بكر نصَّ على عمر رضي الله عنه ، ثم أجمعوا
بعده على عثمان رضي الله عنه ، ثم أجمعوا بعده على علي رضي الله عنه
وعنهم أجمعين .

وليس يظنُّ بهم الخيانة في دين الله تعالى لغرضٍ من الأغراض ، وكان
إجماعهم على ذلك أحسن ما يستدلُّ به على مراتبهم .

فعن هذا اعتقدَ أهلُ السنة هذا الترتيبَ في الفضل ، ثم بحثوا عن
الأخبار فوجدوا فيها ما عُرِفَ به مستندُ الصحابة وأهلُ الإجماع في هذا
الترتيب ، فهذا ما أردنا أن نقتصرَ عليه من أحكام الإمامة ، والله أعلم
بالصواب .

* * *

الباب الرابع في بيان من يجب تكفيره من الفرق

اعلم : أن للفرق في هذا مبالغات وتعصبات ، فربما انتهى بعض الطوائف إلى تكفير كل فرقة سوى الفرقة التي يعتزى إليها ، فإذا أردت أن تعرف سبيل الحق فيه . . فاعلم قبل كل شيء : أن هذه مسألة فقهية ؛ أعني : الحكم بتكفير من قال قولاً أو تعاطى فعلاً .

التكفير مسألة فقهية ،
لا مجال للدليل العقل
فيها ألينة

وإنها تارة تكون معلومة بأدلة سمعية ، وتارة تكون مظنونة بالاجتهاد ، ولا مجالاً للدليل العقل فيها ألينة .

ولا يمكن تفهيم هذا إلا بعد تفهيم قولنا : إن هذا الشخص كافر ، والكشف عن معناه ، وذلك يرجع إلى الإخبار عن مستقره في الدار الآخرة وأنه في النار على التأيد ، وعن حكمه في الدنيا وأنه لا يجب القصاص بقتله ، ولا يُمكن من نكاح مسلمة ، ولا عصمة لدمه وماله ، إلى غير ذلك من الأحكام .

وفيه أيضاً إخبار عن قول صادر منه هو كذب ، أو اعتقاد هو جهل ، ويجوز أن يعرف بأدلة العقل كون القول كذباً وكون الاعتقاد جهلاً ، ولكن كون هذا الكذب والجهل موجباً للتكفير أمر آخر ، ومعناه : كونه مسلطاً على سفك دمه وأخذ أمواله ، ومبيحاً لإطلاق القول بأنه مخلد في النار ، وهذه الأمور شرعية ؛ إذ يجوز عندنا أن يرد الشرع بأن الكاذب أو الجاهل أو المكذب مخلد في الجنة وغير مكترث بكفره ، وأن ماله ودمه معصوم ، ويجوز أن يرد بالعكس أيضاً .

نعم ؛ ليس يجوز أن يرد بأن الكذب صدق والجهل علم ، وذلك ليس هو

المطلوب بهذه المسألة ، بل المطلوب أن هذا الجهل والكذب هل جعله الشرع سبباً لإبطال عصمته والحكم بأنه مخلدٌ في النار ؟

وهو كنظرنا في أن الصبي إذا نطق بكلمتي الشهادة . . فهو كافرٌ بعد أو مسلمٌ ؟

أي : هذا اللفظ الذي صدر منه وهو صدقٌ والاعتقاد الذي وجد في قلبه وهو حقٌ . . هل جعله الشرع سبباً لعصمة دمه وماله أم لا ؟ وهذا إلى الشرع ، فأما وصف قوله بأنه كذبٌ أو اعتقاده بأنه جهلٌ . . فليس إلى الشرع .

فإذن ؛ معرفة الكذب والجهل يجوز أن يكون عقلياً ، أما معرفة كونه كافراً أو مسلماً . . فليس إلا شرعياً ، بل هو كنظرنا في الفقه في أن هذا الشخص رقيقٌ أو حرٌ ؟ ومعناه : أن السبب الذي جرى هل نصبه الشرع مبطلاً لشهادته وولايته ومزبلاً لأملاكه ومسقطاً للقصاص عن سيده المستولي عليه إذا قتله ؟ فيكون كل ذلك طلباً لأحكام شرعية لا يطلب دليلها إلا من الشرع ، ويجوز الفتوى في ذلك بالقطع مرةً وبالظن والاجتهاد أخرى .

فإذا تقرّر هذا الأصل . . فقد قررنا في أصول الفقه وفروعه أن كل حكم شرعي يدّعيه مدعٍ فإما أن يعرفه بأصل من أصول الشرع من إجماع أو نقل أو بقياس على أصل ؛ فكذا كونه الشخص كافراً إما أن يدرك بأصل أو بقياس على ذلك الأصل .

تكذيبُ رسول الله
محمد ﷺ هو
الفيصل في التكفير

والأصل المقطوع به : أن كل من كذب محمدًا صلى الله عليه وسلم . . فهو كافر^(١) ؛ أي : مخلدٌ في النار بعد الموت ، ومستباحُ الدم والمال في الحياة . . إلى جملة الأحكام ، إلا أن التكذيب على مراتب :

اليهود والنصارى
والمجوس . . .

الرتبة الأولى : تكذيبُ اليهود والنصارى وأهل الملل كلهم من المجوس

(١) هذا الحد هو المعتمد والفيصل ، وقد اعتمده المؤلف رحمه الله تعالى في « فيصل التفرقة بين الإسلام والزندقة » (ص ٥٥) .

وعبدِ الأوثان وغيرهم ؛ فتكفيرُهم منصوصٌ عليه في الكتاب ، ومجمَعٌ عليه بين الأمة ، وهو الأصلُ وما عداه كالملحقِ به .

البراهمة والدهرية
الرتبة الثانية : تكذيبُ البراهمةِ المنكرين لأصلِ النبوات ، والدهريةِ المنكرين لصانعِ العالم ، وهذا ملحقٌ بالمنصوص بطريقِ الأولى ؛ لأن هؤلاء كذبوه وكذبوا غيره من الأنبياء ؛ أعني : البراهمة ، فكانوا بالتكفيرِ أولى من النصارى واليهود ، والدهرية أولى بالتكفير من البراهمة ؛ لأنهم أضافوا إلى تكذيبِ الأنبياء إنكارَ المُرسِلِ جلَّت قدرته ، ومن ضرورته إنكارُ النبوة ، ويلتحقُ بهذه الرتبة كلُّ من قال قولاً لا يُثبتُ النبوةَ في أصلها ، أو نبوةَ نبيِّنا محمدٍ صلى الله عليه وسلم على الخصوص إلا بعد بطلانِ قوله .

الفلاسفة المنكرين لحقائق الشرع
الرتبة الثالثة : الذين يصدّقون بالصانع والنبوة ويصدقون النبي ولكن يعتقدون أموراً تُخالفُ نصوصَ الشرع ، ويقولون : النبيُّ محقٌّ ، وما قصدَ بما ذكره إلا صلاحَ الخلقِ ، ولكن لم يقدِرْ على التصريح بالحقِّ لكلالِ أفهام الخلق عن دركِهِ ، وهؤلاء هم الفلاسفة ، ويجبُ القطعُ بتكفيرهم في ثلاث مسائل :
يجب القطع بكفر الفلاسفة في ثلاث مسائل

الأولى : وهي إنكارُهم لحشر الأجساد ، والتعذيبِ بالنار والتنعيم في الجنة بالحوار العين والمأكول والمشروب والملبوس .

الثانية : قولهم : إن الله تعالى لا يعلمُ الجزئيات وتفصيلَ الحوادث ، وإنما يعلمُ الكليات ، وإنما الجزئياتُ تعلمُها الملائكة السماوية .

الثالثة : قولهم : إن العالمَ قديمٌ ، وإن الله سبحانه متقدِّمٌ على العالم بالرتبة مثل تقدُّمِ العلَّةِ على المعلول ، وإلا . . فلم يزالا في الوجود متساويين ، وهؤلاء إذا أوردَ عليهم آياتُ القرآن . . زعموا أنَّ اللذاتِ العقليةَ تقصُرُ الأفهامُ عن دركها ، فمثَّلَ لهم ذلك باللذاتِ الحسية ، وهذا كفرٌ صريح ، والقولُ به إبطالٌ لفائدة الشرائع ، وسدُّ لبابِ الاهتداء بنور القرآن واستفادة الرشد من قول الرسل عليهم السلام ؛ فإنه إذا جازَ عليهم الكذبُ

لأجل المصالح.. بطلت الثقة بأقوالهم ، فما من قولٍ يصدرُ منهم إلا ويتصورُ أن يكون كذباً ، وإنما قالوا ذلك لمصلحة .

فإن قيل : فلمَ قلتمُ مع ذلك بأنهم كفرة ؟

تحريجة : ولم قلتم
يكفر الفلاسفة وهم
يقولون بالنبوة ؟

قلنا : لأنه عُرِفَ قطعاً من الشرع أن من كَذَّبَ رسولَ الله صلى الله عليه وسلم.. فهو كافر ، وهؤلاء مكذَّبون ثم معللون للكذب بمعاذيرٍ فاسدةٍ ، وذلك لا يخرجُ الكلامَ عن كونه كذباً .

المعتزلة والمجسمة

الرتبة الرابعة : المعتزلة والمشبهة والفرقُ كُلُّها سوى الفلاسفة ، وهم الذين يصدِّقون ولا يجوزون الكذب لمصلحة وغير مصلحة ، ولا يشتغلون بالتعليل بمصلحة الكذب بل بالتأويل ، ولكنهم مخطئون في التأويل ؛ فهؤلاء أمرهم في محلِّ الاجتهاد ، والذي ينبغي أن يميلَ المحصِّلُ إليه : الاحترازُ من التكفير ما وجدَ إليه سبيلاً ؛ فإن استباحةَ الدماء والأموال من المصلِّين إلى القبلة المصرِّحين بقول : (لا إله إلا الله محمدٌ رسولُ الله) خطيئٌ ، والخطأُ في تركِ ألفِ كافرٍ في الحياة أهونُ من الخطيئِ في سفكِ مخجَمةٍ من دمِ مسلم ، وقد قال النبي صلى الله عليه وسلم : « أمرتُ أن أقاتلَ الناسَ حتى يقولوا : لا إله إلا الله ، فإذا قالوها.. فقد عصموا مني دماءُهم وأموالُهم إلا بحقِّها »^(١) .

الواجب : الاحتراز
من التكفير ما وجد
للسلامة سبيل

وهذه الفرقُ ينقسمون إلى مسرفين وغلاة ، وإلى مقتصدين بالإضافة إليهم .

ثم المجتهدُ الذي يرى تكفيرَهم قد يكون ظَنُّهُ في بعض المسائل وعلى بعض الفرق أظهر ، وتفصيلُ آحاد المسائل يطولُ ، ثم يثيرُ الفتن والأحقاد ؛ فإن أكثرَ الخائضين في هذا إنما يحركُهم التعصُّبُ واتباعُ الهوى دونَ التصلُّبِ للدين .

(١) رواه البخاري (١٤٠٠) ، ومسلم (٢١) واللفظ له .

ودليل المنع من تكفيرهم : أن الثابت عندنا بالنص تكفير المكذب للرسول ، وهؤلاء ليسوا مكذبين أصلاً ، ولم يثبت لنا أن الخطأ في التأويل موجبٌ للتكفير ، فلا بدّ من دليل عليه ، وثبت أن العصمة مستفادة من قول : (لا إله إلا الله) قطعاً ، فلا يرفع ذلك إلا بقاطع ، وهذا القدر كافٍ في التنبيه على أن إسراف من بالغ في التكفير ليس عن برهان ، فإن البرهان إما أصل ، وإما قياس على أصل ، والأصل هو التكذيب الصريح ، ومن ليس بمكذب . . فليس في معنى المكذب أصلاً ، فبقي تحت عموم العصمة بكلمة الشهادة^(١) .

الخطأ في التأويل لا
يوجب التكفير

الرتبة الخامسة : من يترك التكذيب الصريح ولكن ينكّر أصلاً من أصول الشرعيات المعلومة بالتواتر عن رسول الله صلى الله عليه وسلم ويقول : لست أعلمُ ثبوت ذلك عن رسول الله صلى الله عليه وسلم ؛ كقول القائل : إنّ الصلوات الخمس غير واجبة ، فإذا قرئ عليه القرآن والأخبار . . قال : لست أعلمُ صدور هذا من رسول الله صلى الله عليه وسلم ، فلعلّه غلطٌ وتحريف ! وكمن يقول : أنا معترفٌ بوجوب الحج ولكن لا أدري أين مكة وأين الكعبة ، ولا أدري أن البلد الذي يستقبله الناس ويحجّون هل هي البلدة التي حجّها رسول الله صلى الله عليه وسلم ووصفها القرآن ؟

منكروا أصل من
أصول الدين واجب
التصديق بحجج
واهية

(١) فإن ورد عليك قوله صلى الله عليه وسلم : « . . . لتفترقن أمتي على ثلاث وسبعين فرقة ؛ واحدة في الجنة وثنتان وسبعون في النار » « ابن ماجه » (٣٩٩٢) . . فاعلم : أن هذا ليس من هذا الباب باب التكفير ، وكما قال ابن الوزير رحمه الله تعالى في « العواصم والقواصم » (١٨٦ / ١) : (وإياك والاعتراض بـ « كلها هالكة إلا واحدة » فإنها زيادة فاسدة غير صحيحة القاعدة ، لا يؤمن أن تكون من دسيس الملاحدة) .
فإن لم تسلم قالة ابن الوزير من حيث الصنعة الحديثة . . فلا يفوتك أن هذا الباب من أخطر الأبواب ، ولأهميته دورٌ في كتب العقائد وحقّه أن يدوّن في كتب الفقه ، فلا يكسر مغلاقه إلا بالمتواتر المتين وبما هو في معناه ، وقد قال الإمام الخطابي في شرحه لهذا الحديث : (فيه دلالة على أن هذه الفرق كلها غير خارجة من الدين ؛ إذ قد جعلهم النبي صلى الله عليه وسلم كلهم من أمة ، وفيه أن المتأول لا يخرج من الملة وإن أخطأ في تأوله) . « معالم السنن » (٤٥٩٧) .

حقيقة هؤلاء
التكذيب، ولكنهم
يخشون التصريح
لأمر ما

بعض المعلومات من
الدين بالضرورة لا
يكفر جاحدها

فهذا أيضاً ينبغي أن يُحكم بكفره ؛ لأنه مكذّب ولكنه محترّز عن التصريح ، وإلا . . . فالتواتر يشترك في ذلكها العوام والخواص ، وليس بطلان ما يقوله كبطلان مذهب المعتزلة ؛ فإنّ ذلك يختصّ بدرّكه أولو البصائر من النظار ، إلا أن يكون هذا الشخص قريب العهد بالإسلام ولم تتواتر عنده بعد هذه الأمور ، فتمهله إلى أن تتواتر عنده ، ولنا نكفره لأنه أنكر أمراً معلوماً بالتواتر ؛ فإنه لو أنكر غزوة من غزوات رسول الله صلى الله عليه وسلم المتواترة أو أنكر نكاحه حفصة بنت عمر رضي الله عنه ، أو أنكر وجود أبي بكر رضي الله عنه وخلافته . . . لم يلزم تكفيره ؛ لأنه ليس تكديماً في أصل من أصول الدين مما يجب التصديق به ، بخلاف الحج والصلاة وأركان الإسلام .

ولنا نكفره بمخالفته الإجماع ؛ فإنّ لنا نظراً في تغيير النظام المنكر لأصل الإجماع^(١) ؛ لأن الشبهة كثيرة في كون الإجماع حجة قاطعة ، وإنما الإجماع عبارة عن التطابق على رأي نظري ، وهذا الذي نحن فيه تطابق على الإخبار عن محسوس ، وتطابق العدد الكثير على الإخبار عن محسوس على سبيل التواتر . . . يوجب العلم الضروري ، وتطابق أهل الحل والعقد على رأي واحد نظري . . . لا يوجب العلم إلا من جهة الشرع ، ولذلك لا يجوز أن يستدل على حدث العالم بتواتر الأخبار من النظار الذين حكموا به ، بل لا تواتر إلا في المحسوسات^(٢) .

منكرو المعلوم بأصل
الإجماع

الرتبة السادسة : ألا يصرح بالتكذيب ولا يكذب أيضاً أمراً معلوماً على القطع بالتواتر من أصول الدين ، ولكن ينكر ما علم صحته بالإجماع المجرد ، فلا مدرك لصحته إلا الإجماع ، فأما التواتر . . . فلا يشهد له ؛ كالنظام مثلاً إذ أنكر كون الإجماع حجة قاطعة في أصله^(٣) ، وقال : ليس

(١) سيذكر المؤلف نظره هذا في الرتبة السادسة الآتية .

(٢) وهذه الرتبة تعم فرق الباطنية وزنادقة الفلاسفة ممن تستر بظاهر الشرع وهم له منكرون .

(٣) وهو أول من صرح برد الإجماع ، وتابعه على ذلك طوائف من الرافضة ، وما يترسّم المؤلف هنا

يدلُّ على استحالة الخطأ على أهل الإجماع دليلٌ عقليٌّ قاطعٌ ولا شرعيٌّ متواترٌ لا يحتملُ التأويلَ ، فكلُّ ما يُستشهدُ به من الأخبار والآيات مؤوَّلٌ بزعمه ، وهو في قوله هذا خارقٌ لإجماع التابعين ، فإنَّا نعلمُ إجماعهم على أن ما أجمع عليه الصحابةُ حقٌّ مقطوعٌ به لا يمكنُ خلافه ، فقد أنكرَ الإجماع وخرقَ الإجماع .

وهذا في محلِّ الاجتهاد ، ولي فيه نظراً ؛ إذ الإشكالاتُ كثيرةٌ في وجه كون الإجماع حجَّةً ، فيكاد يكون ذلك كالممهدِّ للعذر ، ولكن لو فُتحَ هذا البابُ . . انجرَّ إلى أمور شنيعة ، وهو أن قائلًا لو قال : يجوز أن يُبعثَ رسولٌ بعدَ نبيِّنا محمد صلى الله عليه وسلم . . فيبعدُ التوقُّفُ في تكفيره ومستندُ استحالة ذلك عند البحث يُستمدُّ من الإجماع لا محالة ؛ فإنَّ العقلَ لا يحيله ، وما نقلَ فيه من قوله : « لا نبيَّ بعدي »^(١) ، ومن قوله تعالى : ﴿وَحَآمِرَ الْيَنْبِئِينَ﴾ . . فلا يعجزُ هذا القائل عن تأويله فيقول : (خاتم النبیین) أرادَ به أولي العزم من الرسل ؛ فإن قوله : ﴿الْيَنْبِئِينَ﴾ عامٌ ولا يبعدُ تخصيصُ العام ، وقوله : « لا نبيَّ بعدي » لم يرِدْ به الرسول ، وفرقٌ بين النبي والرسول ، والنبيُّ أعلى رتبةً من الرسول . . إلى غير ذلك من أنواع الهديان .

فهذا وأمثاله لا يمكنُ أن تُدعى استحالته من حيث مجرد اللفظ ؛ فإننا في تأويل ظواهر التشبيه قضينا باحتمالاتٍ أبعدَ من هذه ولم يكن ذلك مبطلًا للنصوص ، ولكن الردَّ على هذا القائل أنَّ الأمةَ فهمتُ بالإجماع من هذا اللفظ ومن قرائن أحواله أنه أفهمَ عدمَ نبيٍّ بعده أبداً وعدمَ رسولٍ أبداً ، وأنه ليس فيه تأويلٌ ولا تخصيص ، فمنكرُ هذا لا يكونُ إلا منكرًا للإجماع ، وعند هذا يتفرَّعُ مسائلٌ متقاربة مشتبكة يفتقرُ كلُّ واحدة منها إلى نظير ،

= رحمه الله هو طريق شيخه إمام الحرمين رحمه الله تعالى . انظر « البرهان » (١ / ٦٧٠ - ٦٧٥) .

(١) رواه البخاري (٣٤٥٥) ، ومسلم (١٨٤٢) .

والمجتهد في جميع ذلك يحكمُ بموجب ظنّه نفيّاً وإثباتاً^(١) .

والغرضُ الآنَ تحريرُ معاقِدِ الأصول التي ينبني عليها التكفيرُ ، وقد ترجعُ إلى هذه المراتب الستُ ، ولا يفرضُ فرعٌ إلا ويندرجُ تحت رتبةٍ من هذه الرتب ، فيمكنُ أن يجتهدَ بحسب الالتفات إلى هذه الأصول ؛ فالمقصودُ التأسيسُ دون التفصيل .

تحريرة: السجودُ لصنم
كفرٌ وهو غير داخل تحت
الرتب المذكورة

فإن قيل : السجودُ بين يدي الصنم كفرٌ ، وهو فعلٌ مجردٌ لا يدخلُ تحت هذه الروابط ، فهل هو أصلٌ آخرٌ ؟

قلنا : لا ؛ فإنَّ الكفرَ في اعتقاده تعظيمَ الصنم ، وذلك تكذيبٌ لرسول الله صلى الله عليه وسلم وللقرآن ، ولكن يُعرفُ اعتقادهُ تعظيمَ الصنم تارةً بصريح لفظه ، وتارةً بالإشارة إن كان أخرس ، وتارةً بفعل يدل عليه دلالة قاطعة ؛ كالسجود حيث لا يحتملُ أن يكونَ السجودُ لله تعالى ، وإنما الصنمُ بين يديه كالحائط وهو غافلٌ عنه أو غير معتقدٍ تعظيمه ، وذلك يعرفُ بالقرائن ، وهذا كنظرنا أنَّ الكافرَ إذا صَلَّى بجماعتنا هل يحكمُ بإسلامه ؟ أي : هل يستدلُّ به على اعتقاد التصديق ؟ فليس هذا إذن نظراً خارجاً عما ذكرناه .

ولنقتصرُ على هذا القدر في تعريف مدارك التكفير ، وإنما أوردناه من حيث إنَّ الفقهاء لم يتعرضوا له ، والمتكلمين لم ينظروا فيه نظراً فقهياً ؛ إذ لم يكن ذلك من فَنِّهم ، ولم يتنبَّه بعضهم لكون هذه المسألة من الفقهيات ؛ لأن النظرَ في الأسباب الموجبة للكفر من حيث إنها أكاذيبٌ وجهالاتٌ . . . نظراً عقلي ، ولكن النظرَ من حيث إنَّ تلك الجهالاتِ مقتضيةٌ بطلانَ العصمةِ

(١) كما نجد إمام الحرمين رحمه الله تعالى في بحث القياس يشنُّ على النظام ورده لأصل القياس حتى قال في « البرهان » (٧٦٣ / ٢) : (وما ذكره النظام كفر وزندقة ، ومحاولة استتصال قاعدة الشرع . . . إلخ) فهذا من جنس ما ذكره المؤلف هنا ، وليس فيه تصريح بكفر النظام كما ترى ، بل هو حكمٌ على طريقته وهو سهو في إنكار هذا الأصل ، والنظر إلى مآلات هذا الأمر .

والخلود في النار . . نظرٌ فقهي ، وهو المطلوب .

خاتمة الكتاب على مؤلفه
الرحمة والسلام

ولنختم الكتاب بهذا ؛ فقد أظهرنا الاقتصاد في الاعتقاد ، وحذفنا
الحشو والفضول المستغنى عنه الخارج عن أمّهات العقائد وقواعدها ،
واقصرنا من أدلة ما أوردناه على الجليّ الواضح الذي لا تقصر أكثر الأفهام
عن دركِهِ .

فنسأل الله تعالى ألا يجعله وبالاً علينا ، وأن يضعه في ميزان الصالحات
إذا رُدَّتْ أعمالنا إلينا ، بلطفه وسعة جوده .

* * *

تمّ الكتاب المترجم بـ «الاقتصاد في الاعتقاد» والحمد لله
رب العالمين ، وصلواته على سيدنا محمد خاتم النبيين ، وعلى
آله وسلامه .

وذلك في السابع عشر من المحرم سنة سبع عشرة وخمس
مئة .

قرأه صاحبه الشيخ الفقيه أبو الحسن بن بكر الطنحي عليّ
بتفهم وتدبّر وصحّحه حسب الإمكان والحمد لله .
وكتبه عبد المهيم بن الحسين جعفر ، ومصلياً على نبيه
محمد وآله ومسلماً تسليماً .

الفهارس العامة

فهرس الآيات

رقم الآية	السورة	رقم الصفحة
١٠٣	﴿ لَا تُدْرِكُهُ الْبَصَرُ ﴾	الأنعام ١٣٩، ١٤٠
١٤٣	﴿ رَبِّ أَرِنِي أَنْظُرْ إِلَيْكَ ﴾	الأعراف ١٣٨
١٤٣	﴿ لَنْ تَرِنِي ﴾	١٣٩، ١٤٠
٦	﴿ وَإِنْ أَحَدٌ مِنَ الْمُشْرِكِينَ اسْتَجَارَكَ فَأَجِرْهُ حَتَّى يَسْمَعَ كَلِمَ اللَّهِ ﴾	التوبة ١٩٣
١٧	﴿ وَمَا أَنْتَ بِمُؤْمِنٍ لَنَا ﴾	يوسف ٢٨٣
٨٢	﴿ وَسَلِّ الْقَرْبَةَ ﴾	١٢٧
٤٠	﴿ إِذَا أَرَدْنَاهُ أَنْ نَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ ﴾	النحل ٢١٣
٤٠	﴿ كُنْ ﴾	٢١٢، ٢١٣
٤٢	﴿ لِمَ تَعْبُدُ مَا لَا يَسْمَعُ وَلَا يُبْصِرُ ﴾	مريم ١٧٥
٥	﴿ الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى ﴾	طه ١٢١
١٢	﴿ فَاخْلَعْ نَعْلَيْكَ ﴾	٢١٠، ٢١٤

الأنبياء

- ٢٢ ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلَ اللَّهِ لَفَسَدَتَا﴾ ١٤٦
 ٢٣ ﴿لَا يَسْتَلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَهُمْ يُسْتَلُونَ﴾ ٢٧٨

الأحزاب

- ٤٠ ﴿وَخَاتَمَ النَّبِيِّينَ﴾ ٣٠٨

يس

- ٣٩ ﴿حَتَّىٰ عَادَ كَالْعُرْجُونِ الْقَدِيرِ﴾ ١٩٢
 ٧٩ ﴿قُلْ يُحْيِيهَا الَّذِي أَنشَأَهَا أَوَّلَ مَرَّةٍ﴾ ٢٧٣

الصفافات

- ٢٤ ﴿وَقَوْفُهُمْ إِنَّمَا يُسْأَلُونَ﴾ ٢٧٨

الزمر

- ٦٢ ﴿اللَّهُ خَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ﴾ ٢٧٢

غافر

- ١٥ ﴿رَفِيعُ الدَّرَجَاتِ ذُو الْعَرْشِ﴾ ١٢٨
 ٤٦ ﴿وَحَاقَ بِآلِ فِرْعَوْنَ سُوءُ الْعَذَابِ * النَّارُ يُعْرَضُونَ عَلَيْهَا غُدُوًّا وَعَشِيًّا﴾ ٢٧٥

فصلت

- ١١ ﴿ثُمَّ أَسْتَوَىٰ إِلَى السَّمَاءِ وَهِيَ دُخَانٌ﴾ ١٢٦
 ٤٦ ﴿وَمَا رَبُّكَ بِظَلَمٍ لِلْعَبِيدِ﴾ ٢٤٢

الشورى

- ١١ ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ﴾ ١٧٥ ، ١٢٢

ق

- ٢٢ ﴿لَقَدْ كُنْتَ فِي غَفْلَةٍ مِّنْ هَذَا فَكَشَفْنَا عَنْكَ غِطَاءَكَ فَبَصَرُكَ الْيَوْمَ حَدِيدٌ﴾ ٢١٤

الذاريات

﴿وَفِي السَّمَاءِ رِزْقُكُمْ وَمَا تُعَدُّونَ﴾ ٢٢

١١٦

الحديد

﴿وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنْتُمْ﴾ ٤

١٢٦ ، ١٢٤ ، ١٢٣

* * *

فهرس الأحاديث

رقم الصفحة	طرف الحديث
٢٩٤	«الأئمة من قريش»
٢٩٨	«أصحابي كالنجوم»
٣٠٥	«أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا . . .»
٢٨٣	(إيمان أجلاف العرب دون تحري إيمانهم)
٢٨٣	«الإيمان بضع وسبعون باباً، أدناها إمطة الأذى . . .»
١١٣	«أين الله؟»
١٢٥	«الحجر يمين الله في أرضه»
٢٩٨	«خير الناس قرني»
٢٧٧	(شدة الوحي عليه ﷺ دون أن يرى الناس الوحي)
١٢٣	«قلب المؤمن بين إصبعين . . .»
٢٢٥	«لا تسبوا الدهر، فإن الله هو الدهر»
٣٠٨	«لا نبي بعدي»
٢٨٣	«لا يزني الزاني وهو مؤمن»
١٢٤	«لقد طال شوق الأبرار إلى لقائي . . .»
١٩٣	«ما أذن الله لشيء إذنه لنبي حسن الترنم بالقرآن»
١٧٤ ، ٨٦	«ما شاء الله . . . كان . . .»
٢٩٢	«من أصبح آمناً في سربه . . .»
١٢٤	«من تقرب إلي شبراً . . . تقربت إليه ذراعاً»
١٢٩ ، ١٢٦ ، ١٢٣ ، ١٢١	«ينزل الله تعالى كل ليلة إلى السماء الدنيا»

* * *

فهرس الأسماء

البيت	رقم الصفحة
أمر على الديار ديار ليلي	٢٣٠
وما حبّ الديار شغفن قلبي	٢٣٠
قد استوى بشر على العراق	١٢٦
وحبب أوطان الرجال إليهم	٢٣٠
إذا ذكروا أوطانهم ذكرتهم	٢٣٠
لا يعجبك من أثير خطه	١٨٤
إن الكلام لفي الفؤاد وإنما	١٨٤
...	٧٥
...	٦٥
ومن منح الجهال علماً أضاعه	٧٦

* * *

فهرسُ الملل والفِرِّ التي ذكرها المؤلف مع حكاية أقوالها الواردة في «الاقتصار»

البراهمة: قوم يعبدون الله وينكرون الرسالات (عامتهم)، وينسبون أنفسهم لسيدنا إبراهيم خليل الرحمن عليه السلام، أو إلى رجل يقال له: براهيم، ومن عباد الأصنام مَنْ يسمى بالبراهمة وليسوا هم قصد المؤلف.

٢٥٤ - نفي واستحالة إرسال الرسل

الجبرية: طائفة تسند فعل العبد إلى الله تعالى ولا تثبت له كسباً، ومنهم من يثبتون الكسب كالأشاعرة، ومراد المؤلف الأولى، وهم بذلك كـ(الجهمية) تماماً.

١٥٤ - خلق العبد لأفعال نفسه محال، فلا استطاعة له ولا كسب

الجهمية: نسبة لجهنم بن صفوان زعيم الطائفة، وهم من المعتزلة، وجماعتهم أضأ أمرها إلى اعتقاد مذهب الأشاعرة.

٢٠٧ - حدوث العلم في الذات القديمة

٢١١ - نفي النهاية عن معلومات الله تعالى

الحشوية: طائفة تمسكت بظواهر النصوص، فساقهم تمسكهم إلى التجسيم وغيره، سمّوا بذلك لأنهم كانوا في حلقة الحسن البصري، فوجدهم يتكلمون كلاماً فقال: ردّوا هؤلاء إلى حشاء الحلقة، وهم ينكرون التأويل أصلاً، فيثبتون الصفة على حقيقتها، بخلاف من قال: نجريها على ظاهرها والله أعلم بتأويلها.

١٩١، ٧٧ - القول بقدّم الحروف وأصواتها في القرآن

١٤٠، ١١٣ - القول بالجهة في حقّ الله تعالى (الفوقية)

١٤٠، ١٣٢، ١٢٥، ١٢٣، ١٢١، ١١٦ - القول بالتشبيه والتجسيم لذات الله تعالى

العيسوية: أتباع أبي عيسى الأصفهاني اليهودي، فهم فرقة من اليهود، ظهرت دعوتهم في زمن العباسيين.

٢٦٣ - محمد بن عبد الله رسول الله إلى العرب خاصة

الفلاسفة: أصل الفلسفة: البحث عن حقائق الأشياء والتعرف عليها، ويعرفها الجرجاني: التشبُّه بالإله بحسب الطاقة البشرية لتحقيق السعادة الأبدية، والمقصود من الفلسفة في «الإقتصاد»: قوم كذبوا بالشرائع واستحقروها. وأظهروا عللاً لترك اتباعها، بالإضافة للمعنى العام للفلسفة.

- ٩٨، ٩٤ - أجسام العالم لا تخلو عن الحوادث
- ٣٠٤، ١٧٠، ٩٤ - القول بقدوم العالم
- ٩٥ - الكمون والظهور للأعراض في الأجسام، القول بانتقال العرض
- ١٠٧ - تسمية الله جوهرأ
- ٢٠١، ١٩٩، ١٩٨، ١٩٥، ١٧٠ - نفي الصفات الزائدة على الذات ومنها صفة الإرادة
- ١٧١ - قدم الملائكة
- ١٧٦ - إنكارهم لصفة العلم لله تعالى (وهي من الصفات الزوائد)
- ١٩٦ - إثبات صفة الكلام من بين الصفات المعنوية
- ٢٧٤ - جحود الحشر الجسماني وإثبات الحشر الروحاني
- ٣٠٤ - عدم علم الله تعالى بالجزئيات وعلم الملائكة بذلك
- ٣٠٤ - اعتقاد عدم اتباع الرسل لمن كمل حاله
- ٣٠٤ - تجويز الكذب على الأنبياء لأجل المصالح
- الكرامية: أتباع محمد بن كرام، وفرقتهم أشنع الفرق في التجسيم والحلول.
- ٢١٢، ٢١٠، ٢٠٥، ٢٠٤، ١٧٣، ١٧٠ - حدوث الإرادة، وحلولها بالذات الإلهية
- ١٩٩ - إثبات صفة لا نهاية لآحادها من العلوم والقُدَر والكلام (بعضهم)
- ٢٠٧ - الله تعالى متكلم بكلام يخلقه في ذاته
- ٢٠٧ - جواز حلول الحوادث في الذات
- الكعبية: فرقة من المعتزلة، أتباع أبي القاسم محمد بن الكعبي من معتزلة بغداد.
- ١٣٣ - الله تعالى لا يرى نفسه ولا يرى العالم
- ١٦٨ - صفة العلم تغني عن صفة الإرادة في التخصيص
- ١٧٦ - السمع والبصر لله تعالى يراد بهما علمه فحسب و(النجارية) معهم
- المجسمة: انظر (الحشوية).

المعتزلة: أصحاب وأتباع وأصل بن عطاء، اعتزل مجلس الحسن البصري رحمه الله تعالى، وأظهر بدعته بإثبات المنزلة بين المنزلتين.

للمعتزلة فرق كثيرة، وأقوال مخالفة عديدة، شنع البغدادى على زعمائهم وأوجب القول بكفرهم، والذي عليه جماهير أهل السنة (والمؤلف في «الإقتصاد» وغيره) أنهم مبتدعة.

١٠٣ - المعدوم شيء

١٠٣ - نفي الإعدام بالقدرة

١٠٤ - فناء الأعراض بالضد

١٤٠، ١٣٨، ١٣٠ - نفي رؤية الله تعالى مطلقاً (عامتهم)

١٣٣ - الله تعالى لا يرى نفسه

١٣٣ - الله تعالى لا يرى العالم (بعضهم)

٢٤٠، ١٥٤ - العبد يخلق أفعاله

٢٠١، ١٦٤، ١٦١ - القول بالتولد

٢١٢، ٢١٠، ٢٠٤، ٢٠٣، ١٧٤، ١٧٠ - إرادة الله تعالى حادثة لا في محل

١٧٤ - المعاصي والشرور جارية على غير مراد الله تعالى

٢٠٣، ١٩١ - كلام الله تعالى مخلوق، كلامه صفة لا تقوم بذاته

٢٠١، ١٩٨، ١٩٥ - نفي الصفات الزائدة على الذات

١٩٥ - الإرادة والكلام صفتان زائدتان على الذات

٢٠٦ - للعالم ذات في العدم قديمة قابلة للحدوث

٢٣٣ - إيجاب الخلق على الله تعالى (بعضهم)

٢٣٣ - إيجاب التكليف على الله تعالى (بعضهم)

٢٣٦ - يجب على الله ألا يكلف العبد بما لا يطيق

٢٤١ - تعذيب الله للبريء عن الجنانية يجب أن يكون بعوض

٢٤٤ - مراعاة الأصلح

٢٤٦ - يجب على الله أن يثيب من أطاعه

٢٤٧ - وجوب الشكر على العباد قضاء لحق نعمته سبحانه

٢٤٧ - تخليد صاحب الكبيرة في النار

٢٤٩ - معرفة الله واجبة عقلاً

- ٢٥٤ - بعثة الله للرسول واجبة
- ٢٥٦ - التحسين والتقبيح العقليان
- ٢٥٩ - إنكار كرامات الصالحين
- ٢٧٥ - إنكار عذاب القبر
- ٢٧٧ - إنكار الوزن على الحقيقة (بعضهم) تعريضاً
- ٢٨٥ - رزق العبد هو ما ملكه لا ما انتفع به
- الملاحظة: الشاكّون في وجود الله سبحانه .
- ومثلهم في القول العنادية واللاأدرية والسوفسطائية .
- ٩١ - نفي وجود الأعراض
- النجارية: أصحاب محمد بن الحسين النجار، وافقوا أهل السنة بخلق أفعال العباد واكتساب العبد للفعل، ووافقوا المعتزلة بنفي الصفات الوجودية وحدث الكلام ونفي الرؤية .
- ١٧٦ - السمع والبصر من صفة العلم، و(الجهمية) معهم
- النصارى:
- ١٠٧ - تسمية الله جوهرأ (تعريضاً)
- ٢٦٦ - تجويز النسخ
- ٢٦٦ - إنكار نبوة محمد بن عبد الله ﷺ
- اليهود:
- ٢٦٣ - لا نبي بعد موسى عليه السلام
- ٢٦٣ - النسخ محال في نفسه

* * *

(١) مصادر ومراجع التحقيق

- إتحاف السادة المتقين بشرح إحياء علوم الدين ، للإمام الكبير الشريف محمد بن محمد الزبيدي المعروف بمرتضى (ت ١٢٠٥ هـ) ، ط ١ ، (١٩٩٤ م) ، طبعة مصورة لدى دار إحياء التراث العربي ، لبنان .
- إحياء علوم الدين وبذيله المغني عن حمل الأسفار في الأسفار للعراقي (ت ٨٠٦ هـ) ، لحجة الإسلام محمد بن محمد بن محمد الغزالي (ت ٥٠٥ هـ) ، بدون تحقيق ، ط ١ ، (١٩٨٢ م) ، طبعة مصورة لدى دار المعرفة ، لبنان .
- الأربعين في أصول الدين ، لحجة الإسلام محمد بن محمد بن محمد الغزالي (ت ٥٠٥ هـ) ، تحقيق بوجمعة عبد القادر مكري ، ط ١ ، (٢٠٠٦ م) ، دار المنهاج ، السعودية .
- الإشارات والتنبيهات ، للعلامة الطيب أبي علي ابن سينا (ت ٤٢٨ هـ) ، تحقيق الدكتور سليمان دنيا ، ط ٣ ، بدون تاريخ ، دار المعارف ، مصر .
- أصناف المغرورين ، لحجة الإسلام محمد بن محمد بن محمد الغزالي (ت ٥٠٥ هـ) ، تحقيق عبد اللطيف عاشور ، بدون تاريخ ، مكتبة القرآن ، مصر .
- أصول الدين ، للإمام عبد القاهر بن طاهر البغدادى (ت ٤٢٩ هـ) ، ط ١ ، (١٩٢٨ م) ، مدرسة الإلهيات ، تركيا .
- إفاضة الأنوار على أصول المنار ، للعلامة الإمام محمد علاء الدين بن علي الحصكفي الحنفي (ت ١٠٨٨ هـ) ، تحقيق محمد سعيد البرهاني ، ط ١ ، (١٩٩٢ م) .
- إكمال المعلم بفوائد مسلم ، للإمام القاضي عياض بن موسى اليحصبي (ت ٥٤٤ هـ) ، تحقيق الدكتور يحيى إسماعيل ، ط ٢ ، (٢٠٠٤ م) ، دار الوفاء ، مصر .
- الأم ، لإمام الدنيا محمد بن إدريس الشافعي (ت ٢٠٤ هـ) ، تحقيق الدكتور رفعت فوزي عبد المطلب ، ط ١ ، (٢٠٠١ م) ، دار الوفاء ، مصر .
- الإمتاع والمؤانسة ، لفيلسوف الأدباء علي بن محمد بن العباس المعروف بأبي حيان التوحيدي ، تحقيق الدكتور مرسل فالح العجمي ، ط ١ ، (٢٠٠٥ م) ، دار سعد الدين ، سورية .

(١) اعتمدنا في فهرسة المصادر على التالي : اسم الكتاب ، اسم المؤلف وتاريخ وفاته ، اسم المحقق ، رقم الطبعة ، تاريخ طبع الكتاب ، اسم الدار الناشرة ومقرها .

- الأنس الجليل بتاريخ القدس والخليل ، لقاضي القضاة مجير الدين الحنبلي (ت ٩٢٨هـ) ، بدون تحقيق ، بدون تاريخ .
- الإنصاف فيما يجب اعتقاده ولا يجوز الجهل به ، للإمام الشُّنة القاضي أبي بكر بن الطيب الباقلاني البصري (ت ٤٠٣هـ) ، تحقيق محمد زاهد بن الحسن الكوثري ، ط ٤ ، (٢٠٠١م) ، مكتبة الخانجي ، مصر .
- الآيات البينات ، للإمام أحمد بن قاسم العبادي الشافعي (ت ٩٩٤هـ) ، تحقيق الشيخ زكريا عميرات ، ط ١ ، (١٩٩٦م) ، دار الكتب العلمية ، لبنان .
- البحر المحيط في أصول الفقه ، للإمام الأصولي محمد بن عبد الله بن بهادر الزركشي (ت ٧٩٤هـ) ، حرره عبد القادر العاني وعمر سليمان الأشقر وعبد الستار أبو غدة ، ط ٢ ، (١٩٩٢م) ، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية ، الكويت .
- البداية والنهاية ، للإمام الحافظ إسماعيل بن عمر الدمشقي المعروف بابن كثير (ت ٧٧٤هـ) ، عني به مجموعة من المحققين بإشراف عبد القادر الأرنبوط والدكتور بشار عواد معروف ، ط ١ ، (٢٠٠٧م) ، دار ابن كثير ، سورية .
- البدر المنير في تخريج الأحاديث والآثار الواقعة في الشرح الكبير ، للإمام الحافظ عمر بن علي المعروف بابن الملكن (ت ٨٠٤هـ) ، تحقيق مجموعة من الباحثين ، ط ١ ، (٢٠٠٤م) ، دار الهجرة ، السعودية .
- البرهان في أصول الفقه ، للإمام الحرمين عبد الملك بن عبد الله الجويني (ت ٤٧٨هـ) ، تحقيق الدكتور عبد العظيم الديب ، (١٣٩٩هـ) ، قطر .
- البرهان في علوم القرآن ، للإمام الأصولي محمد بن عبد الله بن بهادر الزركشي (ت ٧٩٤هـ) ، علق عليه مصطفى عبد القادر عطا ، ط ١ ، (٢٠٠١م) ، دار الفكر ، لبنان .
- بستان العارفين ، للإمام الحافظ يحيى بن شرف النووي (ت ٦٧٦هـ) ، تحقيق محمد الحجار ، ط ٥ ، (١٩٩٩م) ، دار البشائر الإسلامية ، لبنان .
- تاريخ ابن خلدون المسمى : « ديوان المبتدأ والخبر في تاريخ العرب والبربر ومن عاصرهم من ذوي الشأن الأكبر » ، للإمام عبد الرحمن بن خلدون (ت ٨٠٨هـ) ، عني به الأستاذ خليل شحادة ، (٢٠٠١م) ، دار الفكر ، لبنان .
- تاريخ الإسلام ووفيات المشاهير والأعلام ، للإمام الحافظ محمد بن أحمد بن عثمان الذهبي (ت ٧٤٨هـ) ، تحقيق الدكتور عمر بن عبد السلام تدمري ، ط ١ ، (١٩٨٧م) ، دار الكتاب العربي ، لبنان .

- تاريخ مدينة دمشق وذكر فضلها وتسمية من حلها من الأماثل أو اجتاز بنواحيها من وارديها وأهلها ، للإمام الحافظ علي بن الحسن بن هبة الله المعروف بابن عساكر (ت ٥٧١هـ) ، تحقيق محب الدين عمر بن غرامة العمري ، ط ١ ، (١٩٩٥م) ، دار الفكر ، لبنان .
- تبين كذب المفترى فيما نسب إلى الإمام أبي الحسن الأشعري ، للإمام الحافظ علي بن الحسن بن هبة الله المعروف بابن عساكر (ت ٥٧١هـ) ، عني به حسام الدين القدسي ، ط ٤ ، (١٩٩١م) ، دار الكتاب العربي ، لبنان .
- تذكرة الحفاظ ، للإمام الحافظ محمد بن أحمد بن عثمان الذهبي (ت ٧٤٨هـ) ، تصحيح عبد الرحمن بن يحيى المعلمي ، بدون تاريخ ، طبعة مصورة لدى دار إحياء التراث العربي ، لبنان .
- تفسير الطبري المسمى : « جامع البيان عن تأويل آي القرآن » ، للإمام العلامة محمد بن جرير الطبري (ت ٣١٠هـ) ، عني به مكتب التحقيق والإعداد العلمي في دار الأعلام ، ط ١ ، (٢٠٠٢م) ، دار ابن حزم ودار الأعلام ، لبنان والأردن .
- تفسير القرطبي المسمى : « الجامع لأحكام القرآن » ، للإمام محمد بن أحمد القرطبي (ت ٦٧١هـ) ، طبعة مصورة لدى دار إحياء التراث العربي (١٩٨٥م) ، لبنان .
- التفسير الكبير المسمى : « مفاتيح الغيب » ، للإمام فخر الدين محمد بن عمر الرازي (ت ٦٠٦هـ) ، تصحيح مجموعة من العلماء ، ط ٣ ، بدون تاريخ ، طبعة مصورة لدى دار إحياء التراث العربي ، لبنان .
- تلخيص الحبير المسمى : « التمييز في تلخيص تخريج أحاديث شرح الوجيز » ، للإمام الحافظ أحمد بن علي بن حجر العسقلاني (ت ٨٥٢هـ) ، عني به الدكتور محمد الثاني عمر بن موسى ، ط ١ ، (٢٠٠٧م) ، دار أضواء السلف ، السعودية .
- التلويح إلى كشف حقائق التنقيح ومعه التوضيح شرح التنقيح ، التفتازاني (ت ٧٩١هـ) ، تحقيق محمد عدنان درويش ، بدون تاريخ ، دار الأرقم ، لبنان .
- التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد ، للإمام الحافظ يوسف بن عبد الله النمري المعروف بابن عبد البر (ت ٤٦٣هـ) ، تحقيق مجموعة من المحققين ، ط ١ ، (١٩٦٧م) ، وزارة الأوقاف ، المغرب .
- تهافت الفلاسفة ، لحجة الإسلام محمد بن محمد بن محمد الغزالي (ت ٥٠٥هـ) ، تحقيق الدكتور سليمان دنيا ، ط ٨ ، بدون تاريخ ، دار المعارف ، مصر .
- جمع الجوامع ، للإمام تاج الدين عبد الوهاب بن علي السبكي (ت ٧٧١هـ) ، ط ١ ، (٢٠٠٥م) ، دار ابن حزم ، لبنان .

- حاشية الإمام الباجوري على جوهرة التوحيد المسمى: «تحفة المريد على جوهرة التوحيد» ، للإمام العلامة إبراهيم بن محمد الباجوري (ت ١٢٧٦هـ) ، تحقيق الدكتور علي جمعة محمد ، ط ١ ، (٢٠٠٢م) ، دار السلام ، مصر .
- حاشية الباجوري على متن السلم في فن المنطق للخضري وبهامشها متن السلم وتقارير الإمام الشيخ محمد الأنباي ، للإمام العلامة إبراهيم بن محمد الباجوري (ت ١٢٧٦هـ) ، بدون تاريخ ، دار إحياء الكتب العربية لصاحبها عيسى البابي الحلبي ، مصر .
- حاشية الدسوقي على شرح أم البراهين للسوسي وبهامشها شرح السنوسي على أم البراهين ، للعلامة محمد بن أحمد بن عرفة الدسوقي (ت ١٢٣٠هـ) ، بدون تاريخ ، طبعة مصورة لدى دار الفكر ، لبنان .
- حوار مع صديقي الملحد ، للأستاذ الدكتور مصطفى محمود ، ط ١ ، (١٩٧٣م) .
- خزانة الأدب ولب لباب لسان العرب ، للعلامة عبد القادر بن عمر البغدادي (ت ١٠٩٣هـ) ، تحقيق عبد السلام هارون ، ط ٢ ، بدون تاريخ ، مكتبة الخانجي ، مصر .
- الخطط المقرزية المسمى: «المواعظ والاعتبار بذكر الخطط والآثار» ، للعلامة أحمد بن علي المقرزي (ت ٨٤٥هـ) ، ط ١ ، (١٢٧٠هـ) ، طبعة مصورة لدى دار صادر ، لبنان .
- الدر المنثور في التفسير بالمأثور ، للإمام الحافظ عبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي (ت ٩١١هـ) ، ط (٢٠٠٢م) ، دار الفكر ، لبنان .
- دفع شبهة التشبيه بكف التنزيه ، للإمام الحافظ عبد الرحمن بن علي المعروف بابن الجوزي (ت ٥٩٧هـ) ، تحقيق محمد بن زاهد الكوثري ، ط ١ ، بدون تاريخ ، المكتبة الأزهرية للتراث ، مصر .
- دلائل الإعجاز ، للعلامة أبي بكر عبد القاهر بن عبد الرحمن بن محمد الجرجاني النحوي (ت ٤٧١هـ) ، قرأه وعلق عليه محمود محمد شاكر ، بدون تاريخ ، مكتبة الخانجي ، القاهرة .
- دلالة الحائرين ، للحكيم الفيلسوف موسى بن ميمون القرطبي الأندلسي (ت ٦٠٣هـ) ، الدكتور حسين آتاي ، ط ١ ، (٢٠٠٧م) ، مكتبة الثقافة الدينية ، مصر .
- ديوان ابن الرومي ، للشاعر الكبير علي بن العباس بن جريج المعروف بابن الرومي (ت ٢٨٣هـ) ، تحقيق الدكتور حسين نصار ، ط ٣ ، (٢٠٠٣م) ، مطبعة دار الكتب والوثائق القومية ، مصر .
- ديوان حسان بن ثابت ، للصحابي الجليل حسان بن ثابت رضي الله عنه (ت ٤٠هـ) ، تحقيق الدكتور وليد عرفات ، ط ١ ، (١٩٧٤م) ، دار صادر ، لبنان .
- ديوان مجنون ليلى ، لشاعر الغزل المتيم قيس بن الملوّح المعروف بمجنون ليلى (ت ٦٨هـ) ، عني به عدنان زكي درويش ، ط ١ ، (١٩٩٤م) ، دار صادر ، لبنان .

- ذيل مرآة الزمان ، للعلامة المؤرخ موسى بن محمد اليونيني (ت ٧٢٦هـ) ، عني به وزارة التحقيقات الحكومية الهندية ، ط ٢ ، (١٩٩٢م) ، طبعة مصورة عن نشرة وزارة المعارف بحيدر آباد الدكن لدى دار الكتاب الإسلامي ، مصر .
- سير أعلام النبلاء ، للإمام الحافظ محمد بن أحمد بن عثمان الذهبي (ت ٧٤٨هـ) ، إشراف شعيب الأرناؤوط ، ط ١١ ، (١٩٩٦م) ، مؤسسة الرسالة ، لبنان .
- شذرات الذهب في أخبار من ذهب ، للإمام الفقيه عبد الحي بن أحمد المعروف بابن العماد (ت ١٠٨٩م) ، تحقيق محمود الأرناؤوط ، ط ١ ، (١٩٨٦م) ، دار ابن كثير ، سورية .
- شرح الصاوي على جوهرة التوحيد ، للعلامة أحمد بن محمد المالكي الصاوي (ت ١٢٤١هـ) ، بدون تاريخ ، دار الإخاء ، سورية .
- شرح العقائد النسفية ، للعلامة مسعود بن عمر التفتازاني (ت ٧٩٢هـ) ، تحقيق محمد عدنان درويش ، بدون تاريخ ، سورية .
- شرح العقيدة الطحاوية المسماة : « بيان السنة والجماعة » ، للإمام الفقيه عبد الغني الغنيمي (ت ١٢٩٨هـ) ، حققه محمد مطيع الحافظ ومحمد رياض المالح ، ط ٢ ، (١٩٩٢م) ، دار الفكر ، سورية .
- شرح المواقف ، للعلامة السيد علي بن محمد بن علي الجرجاني (ت ٨١٦هـ) ، ط ٢ ، (١٤١٥هـ) ، منشورات الشريف الرضي ، إيران .
- شرح ديوان المتنبي المسمى : « التبيان في شرح الديوان » ، للإمام الأديب عبد الله بن الحسين المعروف بابي البقاء العُكْبَرِي (ت ٦١٦هـ) ، عني به مصطفى السقا وإبراهيم الأبياري وعبد الحفيظ شلبي ، ط الأخيرة ، (١٩٧١م) ، مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي ، مصر .
- شرح صحيح مسلم المسمى : « المنهاج في شرح صحيح مسلم بن الحجاج » ، للإمام الحافظ يحيى بن شرف النووي (ت ٦٧٦هـ) ، بدون تحقيق ، (١٣٤٩هـ) ، طبعة مصورة لدى مكتبة الغزالي ، سورية .
- الشفا بتعريف حقوق المصطفى صلى الله عليه وسلم ، للإمام القاضي عيَّاض بن موسى اليخُصبي (ت ٥٤٤هـ) ، تحقيق عبده علي كوشك ، ط ١ ، (٢٠٠٠م) ، مكتبة الغزالي ودار الفيحاء ، سورية .
- طبقات الشافعية الكبرى ، للإمام القاضي عبد الوهاب بن علي المعروف بتاج الدين السبكي (ت ٧٧١هـ) ، تحقيق عبد الفتاح الحلو ومحمود محمد الطناحي ، بدون تاريخ ، طبعة مصورة لدى دار إحياء الكتب العربية ، مصر .
- العقيدة النظامية في الأركان الإسلامية ، لإمام الحرمين عبد الملك بن عبد الله بن يوسف الجويني (ت ٤٧٨هـ) ، تحقيق محمد بن زاهد الكوثري ، ط ١ ، (١٩٩٢م) ، المكتبة الأزهرية للتراث ، مصر .

- العواصم والقواصم في الذب عن سنة أبي القاسم ، للإمام محمد بن إبراهيم الوزير اليماني (ت ٨٤٠هـ) ، تحقيق شعيب أرنؤوط ، ط ٣ ، (١٩٩٤م) ، مؤسسة الرسالة ، لبنان .
- عيون الأخبار ، للإمام القاضي عبد الله بن مسلم المعروف بابن قتيبة الدِّينَوْرِي (ت ٢٧٦هـ) ، تحقيق ثلة من أهل العلم ، ط ١ ، (١٩٣٠م) ، دار الكتب المصرية ، مصر .
- فتح الباري بشرح صحيح البخاري ، للإمام الحافظ أحمد بن علي بن حجر العسقلاني (ت ٨٥٢هـ) ، بترقيم محمد فؤاد عبد الباقي ، بدون تاريخ ، طبعة مصورة لدى مكتبة الغزالي ، سورية .
- فيصل التفرقة بين الإسلام والزندقة ، لحجة الإسلام محمد بن محمد بن محمد الغزالي (ت ٥٠٥هـ) ، تحقيق ودراسة سميح دغيم ، ط ١ ، (١٩٩٣م) ، دار الفكر اللبناني .
- قانون التأويل ، لحجة الإسلام محمد بن محمد بن محمد الغزالي (ت ٥٠٥هـ) ، عني به محمود بيجو ، ط ١ ، (١٩٩٣م) ، نشره محققه ، سورية .
- قانون التأويل ، للإمام القاضي محمد بن عبد الله المعروف بابن العربي المالكي (ت ٥٤٣هـ) ، تحقيق محمد السليمان ، ط ٢ ، (١٩٩٠م) ، دار الغرب الإسلامي ، لبنان .
- الكامل في التاريخ ، للإمام المؤرخ علي بن محمد بن محمد المعروف بابن الأثير (ت ٦٣٠هـ) ، حققه الدكتور عمر عبد السلام تدمري ، ط ٢ ، (١٩٩٩م) ، دار الكتاب العربي ، لبنان .
- كشف الخفاء ومزيل الإلباس عما اشتهر من الأحاديث على ألسنة الناس ، للعلامة المحدث إسماعيل بن محمد العجلوني (ت ١١٦٢هـ) ، بدون تحقيق ، ط ٣ ، (١٣٥١هـ) ، طبعة مصورة لدى دار إحياء التراث العربي ، لبنان .
- لوامع البينات شرح أسماء الله تعالى والصفات ، للإمام محمد بن عمر الخطيب الرازي (ت ٦٠٦هـ) ، تحقيق طه عبد الرؤوف سعد ، ط ٢ ، (١٩٩٠م) ، دار الكتاب العربي ، لبنان .
- مؤلفات الغزالي ، للسيد عبد الرحمن بدوي ، ط ٢ ، (١٩٧٧م) ، وكالة المطبوعات ، الكويت .
- ما للغزالي وما عليه ، للسيد حسن عبد اللطيف عزام الفيومي ، بدون تاريخ ، مصر .
- متشابه القرآن ، للقاضي عبد الجبار الهمداني (ت ٤١٥هـ) ، تحقيق الدكتور عدنان محمد زرزور ، ط ١ ، (١٩٦٩م) ، دار التراث ، مصر .
- محك النظر في المنطق ، لحجة الإسلام محمد بن محمد بن محمد الغزالي (ت ٥٠٥هـ) ، ضبطه الأستاذ محمد بدر الدين النعساني ، ط ١ ، (١٩٦٦م) ، دار النهضة الحديثة ، لبنان .
- المسامرة شرح المسامرة ، للعلامة كمال الدين ابن أبي شريف (ت ٩٠٥هـ) ، (١٤٠٨هـ) ، دائرة المعارف الإسلامية ، بلوچستان .

- المستصفى من علم الأصول ، لحجة الإسلام محمد بن محمد بن محمد الغزالي (ت ٥٠٥ هـ) ، تحقيق الدكتور حمزة بن زهير حافظ ، بدون تاريخ .
- مشكاة الأنوار ومصفاة الأسرار ، لحجة الإسلام محمد بن محمد بن محمد الغزالي (ت ٥٠٥ هـ) ، تحقيق عبد العزيز السيروان ، ط ١ ، (١٩٩٠ م) ، دار الإيمان ، سورية .
- المطالب العالية من العلم الإلهي ، للإمام محمد بن عمر بن الحسين الرازي (ت ٦٠٦ هـ) ، تحقيق الدكتور أحمد حجازي السقا ، ط ١ ، (١٩٨٧ م) ، دار الكتاب العربي ، لبنان .
- معارج القدس في مدارج النفس ، لحجة الإسلام محمد بن محمد بن محمد الغزالي (ت ٥٠٥ هـ) ، ط ٢ ، (١٩٧٥ م) ، دار الآفاق الجديدة ، لبنان .
- المغني في أبواب التوحيد والعدل ، للقاضي عبد الجبار (ت ٤١٥ هـ) ، تحقيق جماعة بإشراف الدكتور إبراهيم مذكور ، ط ١ ، بدون تاريخ ، دار الكتب ، مصر .
- مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين ، للإمام علي بن إسماعيل أبي الحسن الأشعري (ت ٣٣٠ هـ) ، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد ، (١٩٩٠ م) ، المكتبة العصرية ، لبنان .
- المقدمات الخمس والعشرون في إثبات وجود الله ووحدانيته وتنزيهه من أن يكون جسماً أو قوة في جسم من دلالة الحائرين ، للعلامة الإمام أبي عمران موسى بن ميمون (ت ٦٠٥ هـ) ، تحقيق محمد بن زاهد الكوثري ، بدون تاريخ ، المكتبة الأزهرية للتراث ، مصر .
- المقصد الأسنى شرح أسماء الله الحسنى ، لحجة الإسلام محمد بن محمد بن محمد الغزالي (ت ٥٠٥ هـ) ، تحقيق محمود بيجو ، ط ١ ، (١٩٩٩ م) ، مطبعة الصباح ، سورية .
- مناقب الإمام الشافعي ، للإمام الحافظ أحمد بن الحسين البيهقي (ت ٤٥٨ هـ) ، تحقيق أحمد صقر ، ط ١ ، بدون تاريخ ، دار التراث ، مصر .
- المنتظم في تواريخ الملوك والأمم ، للإمام الحافظ عبد الرحمن بن علي المعروف بابن الجوزي (ت ٥٩٧ هـ) ، تحقيق الدكتور سهيل زكار ، ط ١ ، (١٩٩٥ م) ، دار الفكر ، لبنان .
- المنقذ من الضلال ، لحجة الإسلام محمد بن محمد بن محمد الغزالي (ت ٥٠٥ هـ) ، تحقيق محمود بيجو ، ط ٢ ، (١٩٩٢ م) ، مطبعة الصباح ، سورية .
- المواقف في علم الكلام ، للإمام عضد الدين عبد الرحمن بن أحمد الإيجي (ت ٧٥٦ هـ) ، بدون تاريخ ، مكتبة المتنبي ، مصر .
- نفع الطيب من غصن الأندلس الرطيب ، للحافظ المؤرخ الأدب أحمد بن محمد بن يحيى المعروف بالمقري (ت ١٠٤١ هـ) ، تحقيق الدكتور إحسان عباس ، ط ١ ، (١٩٨٨ م) ، دار صادر ، لبنان .

* * *

محتوى الكتاب

بين يدي الكتاب	٩
مسيرة حياة الإمام الغزالي	
اسمه ونسبه	١١
مولده ونشأته	١١
من الراذكاني إلى الجويني	١٢
ما بعد الإمام الجويني	١٤
التزوع إلى طريق القوم	١٥
الرحلة إلى الشام والقدس ثم الحج	١٦
من الفارمذي إلى النساج	١٧
اللوحة الأخيرة من حياته	١٨
ثناء أهل العلم على الإمام الغزالي	١٩
قراءة موجزة لعصر الإمام الغزالي الفكري والثقافي	٢١
وللفلسفة نصيب الأسد	٢٢
نظام الملك والإصلاح السياسي والاجتماعي	٢٣
ولكن لماذا الحديث عن نظام الملك؟	٢٣
الانتقادات العابثة في حق الإمام الغزالي	٢٥
ملاحظات ثلاث حول هذه الانتقادات	٢٥
علما الرواية والدراية ومكان الإمام منهما	٢٦
اتهامه بالخمول والتشاغل عن الجهاد	٢٩
الإمام الغزالي وعلم المنطق	٣١

٣٢	بين الفلسفة وإخوان الصفا وعلم الكلام
٣٧	انتقادات أخرى
٣٩	مؤلفات الإمام الغزالي

كتاب «الاقتصاد في الاعتقاد»

٤٠	متى كانت كتابة «الاقتصاد»؟
٤٠	«قواعد العقائد» وكتاب «الاقتصاد»
٤١	مكانة «الاقتصاد» بين كتب علم الكلام
٤٢	أسلوب المؤلف في «الاقتصاد»
٤٣	التساؤلات والتحريجات
٤٥	تحرير الألفاظ وبيان المدلولات
٤٥	لِمَ كان «الاقتصاد» ولمن كتبه؟
٤٦	هل قصّر الإمام بشواهد الكتاب والسنة؟
٤٧	هل كان الغزالي أشعرياً في «الاقتصاد»؟
٤٩	الأسبقيات العلمية للإمام الغزالي
٥٠	كلمة جامعة لأسلوب الإمام الغزالي
٥١	وصف النسخ الخطية
٥٣	منهج العمل في الكتاب
٥٧	صور النسخ الخطية

«الاقتصاد في الاعتقاد»

٦٣	خطبة الكتاب
٦٥	تفريط الحشوية وإفراط الفلاسفة والمعتزلة
٦٦	ضرورة تلازم العقل والنقل عند أهل النظر
٦٦	أهل السنة هم الموفقون للجمع بينهما

باب

٦٨ في التعريف بهذا الكتاب

التمهيد الأول

- ٧١ في بيان أن الخوض في هذا العلم مهم في الدين
- ٧١ الحذر من تضييع العمر فيما لا ينفع
- ٧١ البحث عن السعادة غاية المرام
- ٧١ تنبيه الرسول بمعجزته العقل للبحث عن الحقيقة وتثبيتها في النفس
- ٧٢ وجوب انتهاز المحجة بعد جلاء الحجة
- ٧٢ ثمرة علم الكلام
- ٧٣ تحريجة: فما هو الباعث لذلك؟
- ٧٣ وجود الباعث محرّض على وجوب الإخلاص في البحث

التمهيد الثاني

في بيان أن الخوض في هذا العلم وإن كان مهماً فهو في حق

- ٧٤ بعض الخلق ليس بهمهم ، بل المهم لهم تركه
- ٧٤ اختلاف الناس بما تُكِنُّ نفوسهم على أربع فرق
- ٧٤ الفرقة الأولى: طائفة الفطرة السليمة وحكم تعلم الكلام في حقها
- ٧٤ إثباته ﷺ إيمان أجلاف الأعراب بوجود مخيلة تدلُّ عليه
- ٧٤ سبب ترك السلف الخوض في هذا العلم
- ٧٥ الفرقة الثانية: طائفة أهل الكفر والجحود التي تأبى اتباع الحق
- ٧٥ تنبيههم بما يناسب حالهم
- ٧٥ وضع الشيء في محله
- ٧٦ الفرقة الثالثة: طائفة مؤمنة نزلت بساحتها الشبهة والشكوك
- ٧٦ التدرج في العلاج
- ٧٦ الفرقة الرابعة: طائفة ضالة غير مكابرة يؤنس منها الميل إلى الحق

- ٧٧ التعصب داءٌ وبىء وسبيل شيطاني
- ٧٧ التلطفُ والرحمة خيرُ السُّبُل

التمهيد الثالث

- ٧٨ في بيان أن الاشتغال بهذا العلم من فروض الكفايات
- ٧٨ تحريجة: فلمَ هو من فروض الكفايات؟
- ٧٨ تثوير البدع والشكوك محتمل في كل زمان
- ٧٩ الاشتغالُ بالفقه في بلد خلا عن فقيهٍ ومتكلمٍ أولى؛ لعموم الحاجة إليه
- ٧٩ الأصل هو الاعتقاد السليم، وليس علم الكلام

التمهيد الرابع

في بيان مناهج الأدلة التي استنهجناها في هذا الكتاب

- ٨٠ سبب الاختصار على ثلاثة مناهج فقط
- ٨٠ المنهج الأول: السبر والتقسيم
- ٨٠ تعريف وتمثيل السبر والتقسيم
- ٨٠ شرط إنتاج العلم الثالث
- ٨١ أسماء العلم الناتج من الأصلين
- ٨١ المنهج الثاني: أن نرتب أصليين على وجه آخر
- ٨١ إلزامُ الخصم بالنتيجة حتم
- ٨١ المنهج الثالث: ألا نتعرض لثبوت دعوانا، بل ندعي استحالة دعوى الخصم
- ٨٢ وظيفة الباحث لتحصيل المدلول
- ٨٣ علامةٌ على فهم المراد من النظر وتأكيدهُ بيانه
- ٨٣ تحريجة: مرادي معرفة الاصطلاح؛ فما النظر؟
- ٨٣ في أصول البحث: المعنى مقدم على المبنى
- ٨٤ تحريجة: فما وجه إلزام الخصم وسبيل ذلك؟
- ٨٤ المدارك المعتمدة في هذا الكتاب

٨٤	الأول: الحسيات
٨٤	الثاني: العقلي المحض
٨٥	الثالث: المتواتر
٨٥	تحريجة: لا أسلمُّ بأحد الأصلين في مثال التواتر
٨٥	وجه الاستدلال بالمتواتر
٨٥	الرابع: أن يكون الأصل مثبتاً بقياس يستند إلى أحد المدارك الثلاثة السالفة
٨٦	الخامس: السمعيات
٨٦	السادس: أن يكون الأصل مأخوذاً من معتقد الخصم ومسلماته
٨٧	تحريجة: فهل المدارك في الانتفاع سواء؟

القطب الأول

النظر في ذات الله عز وجل

٨٩	وفيه عشر دعاوى
	الدعوى الأولى
	وجوده تعالى وتقدس

٩١	تعريف العالم
٩١	تقسيم الموجودات
٩١	لا التفات لأهل السفسطة
٩٢	الموجود يدرك بالحس أو بالدليل
٩٢	تحريجة: لا أسلمُّ بوجود السبب لكل حادث
٩٣	تحريجة: فإن نوزعتم في كون العالم حادثاً؟
٩٣	تحريجة: ولم يلزم المدرك بالحس الحدوث؟
٩٣	تحريجة: لا نسلم بوجود وحدوث الحركة والسكون
٩٤	الفلاسفة هم رأس القائلين بقدم العالم
٩٤	لم ينكر الفلاسفة حدوث الصور والأعراض

- الدليل على أن الحركة (العرض) زائد عن الجسم ٩٥
- تحريجة: فلماذا لا نقول بالكُمون؟ ٩٥
- تحريجة: فلمَ لا نقول بتسلسل الأعراض؟ ٩٥
- الفرق بين اختصاص العرض بالمحل والجوهر بالحيز ٩٦
- تحريجة: فلمَ لا يكون القديم محلاً للحوادث؟ ٩٨
- تحريجة: سلّمنا أنه لا تفاوت بين اللانهايتين فكيف تفاوتت لا نهاية القدرة مع لا
نهاية العلم؟ ١٠٠
- منشأ الغلط لهذه التحريجة ١٠٠

الدعوى الثانية

- صانعُ العالم قديمٌ لا أولَ له ١٠٢
- القدم صفة رافعة لا زائدة ١٠٢

الدعوى الثالثة

- صانعُ العالم باقٍ لا آخرَ له ١٠٣
- مرجحات العدم ثلاثة: ١٠٣
- دفع شبهة الإعدام بالقدرة ١٠٣
- دفع شبهة الإعدام بالضد ١٠٤
- دفع شبهة الإعدام بانقطاع أحد شرائط الوجود ١٠٥
- تحريجة: فكيف تفنى الحوادث؟ ١٠٥

الدعوى الرابعة

- صانعُ العالم ليس بجوهر ١٠٧
- تحريجة: فكيف القول بمن سماه جوهرًا ولم يعتقده متحيزًا؟ ١٠٧
- رأيان في إطلاق الأسماء عليه سبحانه التي لم يرد بها السمع ١٠٨

الدعوى الخامسة

- صانعُ العالم ليس بجسم ١٠٩

الدعوى السادسة

صانع العالم ليس بعرض ١١٠

الدعوى السابعة

صانع العالم ليس في جهة مطلقاً ١١١

معنى كون الشيء في حيز ١١١

تحريجة: أريد بالجهة غير ما فسرتموه ١١٢

نظرية أمان اللغة ١١٢

تحريجة: إنما اختصَّ بالفوقية لأنها أشرف الجهات ١١٣

تحريجة: فهل العرض مقدر؟ ١١٣

تحريجة: فلم تتجه الأكف إلى السماء؟ وكيف تفهمون حديث الجارية؟ ١١٣

فهم المراد من التوجه وتعليه ١١٤

لطيفة في سر التوجه للسماء ١١٤

ولطيفة أخرى عند الدعاء ١١٦

الكلام على حديث الجارية ١١٦

تحريجة: فكيف يكون موجوداً وهو خلوّ عن جهة؟ ١١٨

تحريجة: أنتم تدعون موجوداً غير مفهوم ١١٩

تحريجة: فما لا يتصوره الخيال غير موجود ١٢٠

الدعوى الثامنة

الله تعالى غير مستقرّ على العرش ١٢١

لا يستقر على الجسم إلا جسم ١٢١

تحريجة: فما معنى الاستواء والنزول؟ ١٢١

منهج نفيس في فهم أمثال ذلك ١٢١

هذه النصوص وأمثالها ليست من المتشابه، ورأي المؤلف في تعريف المتشابه ١٢٢

ومنه: «قلب المؤمن بين إصبعين من أصابع الرحمن» ١٢٣

ومنه: «من تقرب إلي شبراً... تقربت إليه ذراعاً» ١٢٤

- ومنه: «الأشد شوقاً» ١٢٤
- ومنه: «الحجر الأسود يمينُ الله في أرضه» ١٢٥
- مناقشة معاني الاستواء والخلوص إلى الراجح ١٢٥
- مناقشة معاني التنزُّل ١٢٦
- تحريجة: فلم خصَّص النزول بسماء الدنيا؟ ١٢٩
- تحريجة: وما علَّةُ التخصيص بالليل؟ ١٢٩

الدعوى التاسعة

- الله عز وجل مرثيٌّ عند أهل الحق ١٣٠
- النظر في جواز الرؤية في طرفين:
- الطرف الأول: الدليلُ العقلي على إمكان رؤيته سبحانه ١٣١
- المسلك الأول ١٣١
- تحريجة: كونه مرثياً ثبت له الجهة والجهة في حقِّه محال ١٣٢
- الله تعالى يرى نفسه والعالم من غير جهة ١٣٣
- مثال لتوضيح إمكان الرؤية ١٣٣
- المسلك الثاني ١٣٤
- الرؤية واقعة ولكن بما وردَّ به الشرع ١٣٤
- تفصيل القول في الرؤية الشرعية ١٣٥
- نفي إرادة المحل ١٣٥
- نفي إرادة المتعلِّق ١٣٥
- المرادُ هو المعنى فما حقيقته؟ ١٣٦
- ثمَّة أشياء نعلمها ولا نتخيلها ١٣٦
- الطرف الثاني: في وقوعه شرعاً ١٣٨
- الشرع مؤكِّد لوقوع الرؤية ١٣٨
- سؤال نبي الله موسى عليه السلام الرؤية ١٣٨
- إما أن نقول بجهل النبي أو جهل المعتزلي ١٣٩

تحريجة: فإن كان النبي لا يجهل . . فكيف سألها في الدنيا؟ وما قولكم في: ﴿كُنْ تَرَبِّى﴾ و﴿لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ﴾؟	١٣٩
الرؤية بين الحشوية والمعتزلة وتوفيق أهل السنة	١٤٠
الدعوى العاشرة	١٤٢
الله تعالى واحد في ذاته وصفاته وأفعاله	١٤٢
نفى الشريك عن الله عز وجل	١٤٢
تحريجة: فما الرد على من عدّد الآلهة بمناسبة تعدّد المخلوق؟	١٤٤
تحريجة: نفرض اتفاقهما على الخلق	١٤٥
تحريجة: نفرض أن أحدهما يخلق الخير والآخر الشر	١٤٦
القطب الثاني	
القسم الأول في الصفات	١٤٧
الصفة الأولى	
القدرة	١٤٩
النظام والحكمة والإبداع دليل على القدرة	١٤٩
تحريجة: ما دليل إحكام العالم؟	١٤٩
تحريجة: ولم كان كل محكم فاعله قادراً؟	١٤٩
تحريجة: إن لم يصدر العالم عن الذات لكيلا يكون قديماً . . وجب أن تكون القدرة	
حادثه لحدوث الفعل	١٥٠
أحكام القدرة	١٥٠
قدرة الله تعالى واحدة تتعلق بكل ممكن	١٥١
تحريجة: فما القول في الممكنات التي تعلّق العلم بعدم وجودها؟	١٥١
قد يكون الشيء ممكناً من وجه ومحالاً من وجه آخر	١٥٢
تحريجة: فقدّر الأحياء: هل هي من خلقهم أم من خلق الله تعالى؟	١٥٣
الجبرية قالوا بإنكار قدرة العبد مطلقاً	١٥٤
المعتزلة قالوا بإطلاق قدرة العبد مناهضاً لقدرة الله تعالى	١٥٤

- ١٥٥ لا خالق سوى الله تعالى
- ١٥٥ خالق الشيء عالم به
- ١٥٥ النحل وأشغاله دليل على قدرة الله تعالى في خلق أفعال الأحياء
- ١٥٦ أهل السنة هم الموفقون لاستخلاص الحق من الرأيين
- ١٥٧ تحريجة: فكيف تثبتون مقدور آيين قادرين؟
- ١٥٨ تحريجة: تعليل مقدور بين قادرين غير مفهوم
- ١٥٨ لا نسمي العبد خالقاً ومخترعاً وإنما الكسب فقط
- ١٥٩ تحريجة: فأى قدرة هي التي تثبتونها للعبد ولا حقيقة لتعلقها؟
- ١٦٠ تحريجة: معنى تعلق القدرة قبل وقوع المقدور أنه متى وقع . فقد وقع بها
- ١٦٠ تحريجة: معنى تعلق القدرة أنها متهيئة لوقوع المقدور بها
- ١٦١ تحريجة: فأئى معنى لقدرة لا مقدور بها؟
- ١٦١ لا محيص عن إثبات قدرتين متفاوتتين
- ١٦١ تحريجة: فلماذا لا نقول بتولد الحركات بعضها من بعض؟
- ١٦٢ التعريف الصحيح للتولد
- ١٦٢ اللازمات الشرطية لا تنفك
- ١٦٣ اللازمات غير الشرطية قد تنفك
- ١٦٣ تحريجة: لِمَ لا يكون المراد من التولد وجود موجود عقيب آخر؟

الصفة الثانية

- ١٦٥ العلم
- ١٦٥ شمول صفة العلم ودليلها
- ١٦٥ تحريجة: فهل للمعلومات نهاية؟

الصفة الثالثة

- ١٦٧ الحياة

الصفة الرابعة

الإرادة

١٦٨

تحريجة: فكما أن القدرة احتاجت لمخصص لتعيين المقدور وزمنه.. فكذلك

الإرادة مثلها، وهذا مفضٍ للتسلسل، فما جوابكم؟ ١٦٩

الناس في الإرادة أربع فرق: ١٧٠

- الرد على الفلاسفة بنفيهم الصفات ١٧٠

الإرادة كما تخصص الحادث بالزمان فكذلك تخصصه بالصفات ١٧١

- الرد على المعتزلة القائلين بالإرادة الحادثة في غير محل ١٧٢

- الرد على الكرامية المجسمة ١٧٣

- الإرادة قديمة عند أهل السنة والجماعة ١٧٣

الشر والكفر والمعصية من مراد الله تعالى ١٧٤

أما عند المعتزلة فالمعاصي والشرور بغير إرادته سبحانه ١٧٤

تحريجة: فكيف يأمر بما لا يريد؟ ١٧٤

الصفة الخامسة والسادسة

السمع والبصر

١٧٥

تحريجة: ولم لا يراد بالسمع والبصر صفة العلم؟ ١٧٦

تحريجة: إنما امتنعنا لكيلا يصير محلاً للحوادث، ثم كيف رأى العالم في الأزل وهو

معدوم؟ ١٧٦

تعلق العلم بالمعدوم كتعلق الإرادة به ١٧٦

تحريجة: لم يجب أن يكون الخالق أكمل من المخلوق؟ ١٧٧

تحريجة: لا نسلم أن السمع والبصر كمال ١٧٧

تحريجة: فلم لا يكون شاملاً وذائقاً؟ (صفة الإدراك) ١٧٩

تحريجة: فإن كان دليلكم هو الكمال.. فهلا أثبتتم صفة التلذذ ونحوها؟ ١٧٩

الصفة السابعة

١٨١

الكلام

- ١٨١ كون الخلق مرددين تحت الأمر والنهي مسلك ضعيف في إثبات الكلام
- ١٨٢ إثبات الكلام بالإجماع وقول الرسول مسلك ضعيف كذلك
- ١٨٢ المنهج المختار لإثبات صفة الكلام
- ١٨٣ تحريجة: إثبات الكلام بهذا المسلك ألا يؤدي لكون القديم محلاً للحوادث؟
- ١٨٣ للكلام اعتباران في اللغة: صوتي ونفسي
- ١٨٤ تحريجة: ولم لا يكون الكلام النفسي عائداً لصفة العلم أو الإرادة أو القدرة؟
- ١٨٦ مثال يوضح الفرق بين الكلام النفسي والعلم
- ١٨٦ تحريجة: مثالكم ليس الأمر فيه أمراً على الحقيقة
- ١٨٧ المدلول غير الدلالة وغير المأمور به، وهو الكلام
- ١٨٧ شبهة ترد على هذه الصفة يجب دفعها:
- ١٨٧ - الاستبعاد الأول
- ١٨٧ تحريجة: كيف سمع موسى عليه السلام كلامه سبحانه وهو ليس بحرف ولا صوت؟
- ١٨٩ السؤال فاسدٌ من أصله؛ لأنه سؤال عن كيفية ولا كيفية له سبحانه
- ١٨٩ - الاستبعاد الثاني
- ١٨٩ تحريجة: كيف حلّ القديم في المصاحف الحادثة؟
- ١٨٩ هذا السؤال واردٌ ممّن لم يفهم الفرق بين الدلالة والمدلول
- ١٩٠ - الاستبعاد الثالث
- ١٩٠ وكيف التوفيق بين كون القرآن كلام الله تعالى وهو صوت وحرف؟
- ١٩١ - الاستبعاد الرابع
- تحريجة: المعجزة فعلٌ حادث يجري على يد مدعي النبوة، والقرآن معجزة بلا شك؛
- ١٩١ فكيف صار القديم معجزة؟
- ١٩٣ منشأ الخطأ في هذه الشبهة عدم فهم الاشتراك اللفظي

- الاستبعاد الخامس

- تحريجة: كلامه سبحانه مسموع؛ فكيف يكون قديماً؟ ١٩٣
- إن كان المشترك يسمع كلام الله القديم . . فأَي فضلٍ لكليم الله موسى عليه السلام؟ . . . ١٩٣

القسم الثاني

- ١٩٥ في أحكام الصفات عامة ما يشترك فيها أو يفترق
- وهي أربعة أحكام:

- الحكم الأول: زيادة الصفات على الذات دون مغايرة ١٩٥
- إنكار المعتزلة والفلاسفة زيادة الصفات على الذات ١٩٥
- الإرادة والكلام صفتان ثابتتان عند المعتزلة بخلاف الفلاسفة ١٩٥
- أهل الحق يثبتون زيادة الصفات دون تغاير عن الذات ١٩٦
- تحريجة: فعلى مسلككم هذا يجبُ نفي الصفات لوجود الخلاف في جزئيات متعلقاتها ١٩٨
- ولمَ لا تكون الذات وحدها كافية عن الصفات؟ ١٩٨
- مذاهب الفرق في إثبات الصفات ١٩٩
- تحريجة: إثباتكم للمختلفات لا يرفع الإشكال ٢٠٠
- أي فرق بين القدرة والإرادة هنا؟ ٢٠٠
- تحريجة: ثمة فرق بين القدرة والإرادة يجعلنا نمنع القدرة ونثبت الإرادة ٢٠١
- تحريجة: فهل معنى زيادتها على الذات مغايرتها للذات؟ ٢٠٢
- الصفات ليس بعين الذات ولا غيرها ٢٠٢
- الحكم الثاني: قيام الصفات بالذات ٢٠٣
- برهان قيام الصفات بالذات ٢٠٣
- إن كانت الإرادة في غير محل . . فلمَ لا يكون الكلام كذلك؟ ٢٠٤
- سبب قول المعتزلة: (لا في محل) ٢٠٤
- الحكم الثالث: كل صفاته سبحانه قديمة كذاته ٢٠٥
- ثلاثة دلائل على قدم الصفات ٢٠٥

- الحادث جائز وصفاته تعالى واجبة ٢٠٥
- تحريجة: فيبطل قولكم بحدوث العالم ٢٠٦
- القديم لا يكون فعلاً ٢٠٧
- تحريجة: لِمَ تجعلون من عدم الكلام وعدم العلم أشياء تبطل وهي أعدام؟ ٢٠٧
- تحريجة: لا نسلم بقدم ثلاث من الصفات السبع وهي العلم والإرادة والكلام ٢٠٩
- دفع شبهة حدوث العلم القديم ٢١٠
- قولكم بحدوث العلم يوجب العلمَ بالعلم الحادث؛ فيلزم التسلسل أو الدور ٢١٢
- دفع شبهة حدوث الإرادة القديمة ٢١٢
- دفع شبهة حدوث الكلام القديم ٢١٤
- تحريجة: كيف يأمر - والأمر من كلامه - ولا مأمورَ بعد؟ ٢١٥
- الحكم الرابع: الأسامي المشتقة من الصفات السبع صادقة عليه سبحانه أولاً ٢١٦
- أساميه سبحانه أربعة أقسام ٢١٦

القطب الثالث

في أفعال الله تعالى

- ٢١٩
- لا يجب على الله تعالى شيء ٢١٩
- بيان مصطلحات دائرة في هذا القطب: ٢٢١
- تعريف الواجب ٢٢٢
- تعريف الحسن ٢٢٣
- تعريف الحكمة ٢٢٥
- الكشف عن ثلاث غلطات تخلّص من إشكالات غرّت الكثير: ٢٢٥
- تحكيم الأهواء ٢٢٦
- تعميم الأحكام ٢٢٦
- سبق الوهم إلى العكس ٢٢٧
- لا يتبع العقل الصرف إلا الأولياء المصطفون ٢٢٨

- تحريجة: ألا ترون أنكم قلتم بالحسن والقبح موافقة ومخالفة للأغراض؟ ٢٢٨
- عودة للحديث عن سبق الوهم ٢٢٩
- خلقت قوى النفس مطيعة للأوهام والتخيلات ٢٣٠

الدعوى الأولى

- لا يجب على الله تعالى الخلق والتكليف بل هما جائزان ٢٣٣
- تحريجة: الفائدة حاصلة ولكن للخلق لا للخالق ٢٣٣
- خلق الإنسان في كبد ٢٣٤
- كيف ثبت فائدة التكليف والفائدة نفي الكلفة؟ ٢٣٤
- تحريجة: الثواب بعد الاستحقاق ألد وأرفع ٢٣٥
- صاحب هذه التحريجة ما ترك من الجهل شيئاً ٢٣٥
- ﴿وَلَوْلَا فَضْلُ اللَّهِ عَلَيْكُمْ وَرَحْمَتُهُ مَا زَكَا مِنْكُمْ مِنْ أَحَدٍ أَبَدًا﴾ ٢٣٥

الدعوى الثانية

- له سبحانه أن يكلف العباد ما لا يطيقونه ٢٣٦
- معتقد أهل السنة في التكليف ٢٣٧
- تحريجة: فإن لم يكن في التكليف فائدة.. فهو عبث ٢٣٨
- لفظ العبث غير وارد أصلاً ٢٣٩

الدعوى الثالثة

- له سبحانه تعذيب البريء دون ثواب ٢٤١
- تحريجة: فهل يكون الله تعالى ظالماً؟ ٢٤٢

الدعوى الرابعة

- نفي رعاية الصلاح والأصلح عن الله تعالى ٢٤٤

الدعوى الخامسة

- لا يجب عليه سبحانه ثواب ولا عقاب ٢٤٦
- تحريجة: التكليف مع القدرة على الثواب وتركه قبيح ٢٤٦

الدعوى السادسة

- لا تجب المعرفة حتى يرد الشرع ٢٤٩
- تحريجة: العقل يقدر الثواب على الشكر والعقاب على الكفر ٢٤٩
- العقاب على الشكر لا يبعد عقلاً ٢٥٠
- تحريجة: إنما قلنا بوجوبه عقلاً لكيلا تبطل المعجزة؛ فهي ثابتة به ٢٥٠
- مثال شافٍ للرد على هذه التحريجة ٢٥١
- تحريجة: ومدارُ النظر في ذلك على العقل ٢٥٢

الدعوى السابعة

- بعثة الأنبياء جائزة وليست بمحال ولا واجبة ٢٥٤
- شبهُ البراهمة في منع الرسالة والرد عليها: ٢٥٥
- العقل قاصر عن معرفة المشقي والمسعد ٢٥٦
- أين المعجزة من السحر؟ ٢٥٦
- الإغواء غير متصور في التفويض ٢٥٧
- تحريجة: ولم لا يكون مُغَوِّياً لنا طالما أن الكذب ليس قبيحاً لعينه عندكم وغير ممتنع
في حقه على أصولكم؟ ٢٥٨
- الكذب في كلام النفس محال ٢٥٨
- تحريجة: فما قولكم في الكرامات وهي على يد غير مدعي النبوة؟ ٢٥٩
- تحريجة: فهل تظهر المعجزة على يد كاذب؟ ٢٥٩
- دفع شبهة الدجال (تعليقاً) ٢٦٠

القطب الرابع

- وفيه أربعة أبواب ٢٦١
- الباب الأول

- في إثبات نبوة نبينا محمد ﷺ ٢٦٣
- الرد على العيسوية القائلين: إنه نبي العرب ٢٦٣

٢٦٣	الرد على اليهود القائلين : لا نبي بعد موسى عليه السلام
٢٦٣	إنما ثبتت نبوة موسى بما ثبتت به نبوة عيسى عليهما السلام
٢٦٤	الرد على اليهود شبهة امتناع النسخ
٢٦٤	إيمانهم بالأنبياء قبل موسى مانعٌ من اعتقاد النسخ
٢٦٦	الرد على النصارى المنكرين لمعجزته عليه الصلاة والسلام
٢٦٧	تحريجة : وما وجه إعجاز القرآن ؟
٢٦٨	تحريجة : لعل انشغال العرب بالمحاربة منع من المعارضة
٢٦٩	تحريجة : لا نسلّم تواتر نقل المعجزة
٢٧٠	تحريجة : لم تتواتر المعجزة عند النصارى

الباب الثاني

٢٧١	في بيان وجوب التصديق بأمور ورد بها السمع وقضى بجوازها العقل
	وفيه مقدمة وفصلان :

٢٧١	المقدمة :
٢٧١	المعلوم بالضرورة ثلاثة
٢٧٢	السلف يستدلون في الاعتقاد بالظنيات والقطعيات
٢٧٢	وجوب تأويل الوارد بالسمع إن خالف العقل
٢٧٢	لا يخالف القطعي العقل أبداً
٢٧٣	الفصل الأول :
٢٧٣	الكلام عن الحشر والمعاد
٢٧٣	تحريجة : هل المُعادُ الأعراض والجواهر أو الأعراض فقط ؟
٢٧٤	المعدوم نوعان
٢٧٥	الكلام عن عذاب القبر
٢٧٦	الكلام عن سؤال الملكين
٢٧٧	الكلام عن الميزان

- ٢٧٧ تحريجة: وما هي آلية وزن الأعمال وهي أعراض؟
- ٢٧٨ الوزن لصحف الأعمال
- ٢٧٨ تحريجة: فما الفائدة من الوزن إذن؟
- ٢٧٨ العبد مع الله تعالى بين عدل وفضل
- ٢٧٨ الكلام عن الصراط
- ٢٧٨ تحريجة: كيف يمكن المرور عليه وهو بهذا الوصف؟
- ٢٧٩ الفصل الثاني:
- ٢٧٩ ثمة أمور بالعقيدة لا حاجة لتثويرها
- ٢٧٩ المهم في العقيدة
- ٢٨٠ مثال المسائل العقلية: هل المقتول ميت بأجله؟
- ٢٨٠ العلاقة بين شيئين ثلاثة:
- ٢٨٠ - العلاقة المتكافئة
- ٢٨٠ - علاقة الشرط مع المشروط
- ٢٨١ - علاقة العلة مع المعلول
- ٢٨٢ السبب الرئيس في الموت هو الأجل، وما سوى ذلك فهي مقترنات
- ٢٨٣ مثال المسائل اللفظية: هل يزيد الإيمان أو ينقص؟
- ٢٨٣ معاني الإيمان
- ٢٨٤ أثر المواظبة على الطاعات في ترسيخ المعتقدات
- ٢٨٥ مثال آخر للمسائل اللفظية: ما هي حقيقة الرزق؟
- ٢٨٥ اعرف لعمرك قدره واصرفه في المهم
- ٢٨٦ مثال المسائل الفقهية: هل للفاسق أن يأمر بالمعروف وينهى عن المنكر؟
- ٢٨٧ تحريجة: فما القول فيمن يزني بامرأة ويأمرها بستر وجهها إن هي كشفت؟
- ٢٨٧ وما قولكم بمن صلى وترك الوضوء أو تسحر وترك الصيام؟
- ٢٨٨ وهل يصير الواجب محرماً باقتحامه المحرّم؟

الباب الثالث

في الإمامة

٢٩٠

- الطرف الأول: في بيان وجوب نصب الإمام ٢٩١
- تحريجة: لا نسلّم في كون نظام الدين مشروطاً بالإمام ٢٩١
- تحريجة: ولا نسلّم في كون نظام الدين مرتبطاً بنظام الدنيا بل المتصور هو العكس ٢٩١
- الطرف الثاني: في بيان من يتعين من بين سائر الخلق لأن ينصب إماماً ٢٩٤
- شرط الإمام على الجملة: خصائص القضاة وكونه قرشياً ٢٩٤
- تحريجة: فإن توافرت شروط الإمام في شخص سوى العلم ٢٩٥
- تحريجة: فهلا تسامحتم بصفة العدالة ونحوها؟ ٢٩٦
- هلا فكرتم بالمآلات السيئة إن قلنا بفساد الإمامة؟ ٢٩٦
- القطام عن المألوف أمر شديد ٢٩٧
- تحريجة: فلم لم يكن التنصيب واجباً؟ ٢٩٧
- البيعة تقطع مادة الخلاف كالتنصيب ٢٩٧
- الطرف الثالث: في شرح عقيدة أهل السنة في الصحابة والخلفاء الراشدين رضي الله

- عنهم ٢٩٨
- لا محيص عن التأويل؛ لينسجم الخبر مع التزكية المتواترة ٢٩٩
- خلافهم مبنيٌّ عن اجتهاد راموا فيه صيانة الدين ٢٩٩
- ما تعذر عليك تأويله فقل: لعل له تأويلاً ٢٩٩
- الخطأ في حسن الظن أسلم من الصواب بسوء الظن ٢٩٩
- الراشدون هم خير الصحابة، وترتيبهم كترتيبهم في الإمامة ٣٠٠
- لا تغرّنك الظواهر، فالله مطلع على السرائر ٣٠٠

الباب الرابع

في بيان من يجب تكفيره من الفرق

٣٠٢

- التكفير مسألة فقهية، لا مجال لدليل العقل فيها ألّبتة ٣٠٢
- تكذيب رسول الله محمد ﷺ هو الفيصل في التكفير ٣٠٣

التكذيب على مراتب :	٣٠٣
- اليهود والنصارى والمجوس	٣٠٣
- البراهمة والدهرية	٣٠٤
- الفلاسفة المنكرين لحقائق الشرع	٣٠٤
يجب القطع بكفر الفلاسفة في ثلاث مسائل	٣٠٤
تحريجة : ولم قلتكم بكفر الفلاسفة وهم يقولون بالنبوة ؟	٣٠٥
- المعتزلة والمجسمة	٣٠٥
الواجب : الاحتراز من التكفير ما وجد للسلامة سبيل	٣٠٥
الخطأ في التأويل لا يوجب التكفير	٣٠٦
- منكرو أصل من أصول الدين واجب التصديق بحجج واهية	٣٠٦
حقيقة هؤلاء التكذيب ، ولكنهم يخشون التصريح لأمر ما	٣٠٧
بعض المعلومات من الدين بالضرورة لا يكفر جاحدها	٣٠٧
- منكرو المعلوم بأصل الإجماع	٣٠٧
تحريجة : السجود لصنم كفرٌ وهو غير داخل تحت الرتب المذكورة	٣٠٩
خاتمة الكتاب على مؤلفه الرحمة والسلام	٣١٠
الفهارس العامة :	
- فهرس الآيات	٣١٥
- فهرس الأحاديث	٣١٨
- فهرس الأشعار	٣١٩
- فهرس الملل والفرق التي ذكرها المؤلف مع حكاية أقوالها في «الاقتصاد»	٣٢٠
- مصادر ومراجع التحقيق	٣٢٤
محتوى الكتاب	٣٣١

